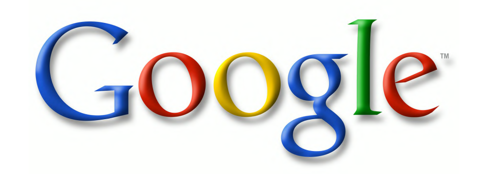
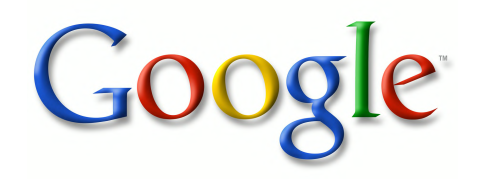






UC-NRLF
B 3 923 603


Plate - Works critical J.
REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received JUN 19 1893 , 189
Accessions No. 52249 Class No.





ESSAI

SUR LA

DIALECTIQUE DE PLATON.

PARIS.—IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

ESSAI

SUR LA

DIALECTIQUE DE PLATON.

PAR

PAUL JANET,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

Ἡ μὲν οὖν Ἰωνία, τῆς φύσεως ἔστω σύμβολον· ἡ δὲ Ἰταλία, τῆς νοερᾶς οὐσίας. Αἱ δὲ Ἀθῆναι, τῆς μέσης, δι' ἧς ἄνοδός ἐστι ταῖς [illegible]ως εἰς νοῦν ἐγειρομέναις ψυχαῖς.

Procl., *Comm. in Parm.*, éd. Cousin, t. IV, l. II, p. 56.

PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1848.

A

M. ÉMILE SAISSET,

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE ET D'AMITIÉ.

La philosophie de Platon a été relevée dans ces derniers temps du discrédit où le dix-huitième siècle l'avait fait tomber. De nombreux écrits, en France et en Allemagne, en ont éclairci plusieurs parties obscures et expliqué les plus fécondes vérités. Les travaux d'un écrivain illustre ont rendu populaires les *Dialogues* de Platon, et jeté une lumière éclatante sur l'esprit vrai de cette philosophie antique et sur quelques-uns de ses points essentiels. Depuis, de grandes études ont été entreprises sur les philosophies qui ont suivi Platon. Aristote et les Alexandrins ont à leur tour occupé les efforts d'une critique pénétrante; et l'intelligence de la doctrine de Platon a dû gagner à l'étude de ce disciple si éminent et de ces continuateurs pleins de génie.

Toutefois il est permis de dire que la méthode dialectique de Platon, c'est-à-dire, selon nous, la base de tout son système, n'a pas encore été présentée dans toute son étendue, sa rigueur, sa fidélité. Nous nous proposons de faire connaître exactement

cette méthode, de la décrire dans toutes ses parties et sous toutes ses faces, non pas sous ce jour particulier qu'une école hostile, comme celle d'Aristote, ou trop souvent infidèle, comme celle de Plotin, a dû choisir de préférence, mais au grand jour de Platon lui-même et de ses dialogues les plus divers, le ***Phèdre*** et le ***Sophiste***, la ***République*** et le ***Parménide***, le ***Banquet***, le ***Phédon*** et le ***Timée***.

L'étude de la méthode dialectique dans ses origines historiques d'une part, et de l'autre dans ses conséquences métaphysiques, mais surtout en elle-même; la recherche scrupuleuse de tous les éléments si compliqués de cette méthode riche et simple, comme l'esprit humain, et du lien qui les unit; en un mot la restitution fidèle de la dialectique platonicienne, d'après Platon, tel est l'objet de ce travail.



ESSAI

SUR LA

DIALECTIQUE DE PLATON.



CHAPITRE I.

ORIGINES DE LA DIALECTIQUE.

Origines de la dialectique platonicienne : Héraclite, Pythagore. — Naissance véritable de la dialectique. École d'Élée. Dialectique de Parménide. Dialectique de Zénon. Caractère général de la dialectique éléate. — Sophistique. — Socrate ; sa méthode : retour de l'esprit sur lui-même : de l'*ironie :* du doute socratique : de l'induction : de la définition. Caractère général de la dialectique socratique. — De la dialectique après Socrate. Antisthènes : il attaque la définition. École de Mégare : revient à la dialectique éléate. — Décadence de la dialectique dans l'école de Mégare, dans les écoles d'Élis et d'Érétrie.

On entend généralement par dialectique l'art de raisonner ou plutôt l'art de discuter. C'est, en effet, le sens original du mot. La dialectique dont Zénon d'Élée fut, dit-on, l'inventeur, n'était qu'un grand art de discussion. Mais dans Platon et dans son école la dialectique prit un sens plus étendu : elle devint la méthode même de la science ; et la science de Platon ne

se borne pas à la réfutation, elle aborde directement les difficultés; elle aspire à la vérité en elle-même; elle tente de pénétrer jusqu'aux essences, jusqu'aux principes des choses.

Sans l'intelligence de cette méthode, Platon est inintelligible. C'est là qu'il faut porter la lumière et la clarté, parce que là est la force du système entier. Mais cette méthode à son tour ne devient claire que par l'étude de ses origines. Héraclite, Pythagore, Parménide, Socrate nous expliquent Platon.

La philosophie est plus ancienne que la dialectique. La philosophie existe dès qu'un homme essaye de résoudre par la seule réflexion quelques-uns des problèmes que l'homme se pose nécessairement sur la nature des choses; la dialectique implique déjà un certain art de conduire ses pensées, un certain ordre logique; c'est la raison obéissant à des lois régulières. Dans les premiers temps de la philosophie grecque, dans l'école d'Ionie, par exemple, les sens et l'imagination dominaient : la dialectique était presque entièrement absente; les premières traces qui s'en font remarquer chez Diogène d'Apollonie, chez Anaxagore, méritent à peine d'être signalées. Le caractère commun et dominant de cette école, à quelques exceptions près, est d'avoir les yeux constamment fixés sur la nature, et de ne concevoir que des causes analogues à celles qui frappent nos sens.

Un seul nom mérite qu'on s'y arrête : c'est celui d'Héraclite. Platon a fortement ressenti son influence. Il a consacré à le discuter tout un dialogue, le Théétète; car si la doctrine à laquelle il s'attaque est de Protagoras, les principes sont d'Héraclite. Tout en le

combattant, il s'est pénétré de ses doctrines, et l'on peut dire qu'Héraclite est le point de départ de Platon. « Platon, dit Aristote, s'était familiarisé dès sa » jeunesse, dans le commerce de Cratyle, avec cette » opinion d'Héraclite que tous les objets sensibles sont » dans un écoulement perpétuel, et qu'il n'y a point » de science possible de ces objets. Plus tard, il con- » serva la même opinion (1). » Ainsi l'idée qui éclate surtout dans la philosophie d'Héraclite, c'est l'idée du mouvement universel. « Héraclite, dit Plutarque, a » retranché de toutes choses le repos et la stabilité; » car cela n'appartient qu'aux morts (2). » « Tout » marche, a-t-il écrit lui-même, et rien ne demeure » (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) (3). » Platon résume cette doctrine dans cette énergique formule : « Rien n'est, » mais tout devient (4). » Le sentiment de la mobilité absolue des choses avait pénétré profondément dans l'esprit et dans l'âme d'Héraclite, et la tradition nous le montre triste et résigné devant ce flot éternel qui dévore toute existence.

Héraclite n'est pas un dialecticien. On ne peut guère dire qu'il ait plus de méthode que ses devanciers; comme eux il suppose, il imagine. Il s'exprime en poëte, et souvent d'une manière énigmatique (5). La clarté, la rigueur, la régularité scientifique lui font défaut. Mais sa pensée est profonde, et un grand génie spéculatif y apparaît. Il a tiré de toute la philo-

---

(1) Arist., *Mét.*, I, c. VI; Lipsiæ, p. 18.
(2) Plut., *De plac. philos.*, I, 23.... Ἐστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν.
(3) Plat., *Crat.*, p. 402 A. Nous citons l'édition vulgaire.
(4) Plat., *Théét.*, p. 152.
(5) Ὁ σκοτεινός. Arist., *De mundo*, p. 5.

sophie grossière des Ioniens l'idée qu'elle enveloppait, à savoir que tout est phénomène et apparence. Il marqua par là où la logique conduit ceux qui ne veulent admettre aucune autorité supérieure aux sens, et il eut le mérite de faire comprendre plus tard que le seul moyen de sauver la réalité des choses, et la vérité des pensées, était d'en appeler à des principes supérieurs, lois des esprits et causes des êtres.

En face de l'école d'Ionie, et dans une direction toute contraire s'élevait, sous l'inspiration de Pythagore, une philosophie étrange et profonde. Tandis que l'Ionie, entraînée par une imagination mobile et un génie empirique, réduisait la nature à une succession d'apparences et de phénomènes, l'Italie formait le monde à l'image des principes mathématiques, et ramenait toutes choses à des nombres. Les pythagoriciens passèrent des mathématiques à la philosophie, et ne firent que transporter leurs principes d'une science à l'autre (1). Dans le pythagorisme, comme dans la philosophie d'Ionie, il n'y eut pas, à proprement parler, de méthode philosophique. La spéculation y était plus abstraite, plus indépendante des sens ; mais l'imagination était encore toute puissante. Sortie à peine de la poésie et de la religion, la philosophie pythagoricienne était asservie aux symboles, aux formules mystérieuses, à la parole du maître.

Toutefois, la philosophie de Pythagore est plus élevée que la philosophie d'Ionie. Elle n'arrête pas

---

(1) Ar., *Mét.*, I, 5, p. 14.... Τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτον..., καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

sa vue aux phénomènes; elle la porte au contraire sur les lois de ces phénomènes, et l'unité, la permanence, la régularité, lui paraissent les caractères des principes véritables. Elle explique ces principes d'une manière trop abstraite, il est vrai : elle transporte les mathématiques dans le monde de la vie, elle place le nombre à tous les degrés de l'être, elle le fait Dieu, elle le fait âme, elle le fait corps. Mais malgré ces erreurs, un résultat a été obtenu : la philosophie rationnelle a commencé d'être ; elle s'est élevée à l'idée de la substance et de la loi. Que la raison fasse un effort de plus, qu'elle se dépouille de toutes formes étrangères, et la dialectique apparaîtra.

Ni Héraclite en Ionie, ni Pythagore dans la Grande-Grèce n'ont connu véritablement la dialectique, mais ils ont contribué à la faire naître par l'action puissante qu'ils imprimèrent aux pensées. Tous deux ont exercé sur Platon une influence considérable : Pythagore, par l'esprit même de sa doctrine ; Héraclite, par la contradiction qu'il provoqua. C'est du sein d'Héraclite et de Pythagore que la pensée platonicienne s'est fait jour. Nous devions signaler tout d'abord cette double inspiration que Platon a rencontrée dès son début dans la science.

La dialectique ne commença véritablement qu'avec l'école d'Élée. Affranchie des sens, affranchie des symboles mathématiques, la raison commence à se réfléchir elle-même, à comprendre ses principes ; elle apprend à se conduire, et surtout à se défendre.

La première théorie de la connaissance se trouve dans Parménide ; la différence de l'opinion et de la raison y est nettement exprimée. D'un côté est la vé-

rité infaillible et qui ne trompe jamais (ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτος) ; de l'autre, les opinions des hommes qui ne méritent nulle confiance (βροτῶν δόξας τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής) (1). Cette différence est poussée à l'extrême ; car le monde de l'opinion et celui de la vérité sont pour Parménide deux mondes absolument à part. L'un des deux seul est réel, c'est le monde de la raison : dans celui-ci, ni le mouvement, ni la pluralité, ni rien de ce que nos sens nous montrent, n'existe d'aucune façon. Quant au monde de l'opinion, c'est un monde de fantômes ; il n'est pas, il ne peut pas être. Ainsi, contradiction absolue entre les sens et la raison, la raison montrant seule la vérité, l'opinion et les sens ne nous communiquant que le mensonge ; telle est, si l'on peut dire, la théorie psychologique de Parménide, théorie profonde, hardie, extrême, et, ce qu'il y a de remarquable, le fondement de toute sa doctrine.

La raison, ainsi réduite à elle seule, fut obligée de se borner au principe le plus général et le plus vague de tous, celui qui est bien en effet le premier principe de la raison, mais qui devient tout à fait stérile, quand on se condamne à le répéter sous toutes les formes, sans le vivifier par l'expérience. Ce principe est celui-ci : ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas. Ce que Parménide exprime ainsi : L'être est, le non être n'est pas (2). C'est, au fond, le principe de l'identité ou le principe de l'être. Parménide s'y renferme. La profonde métaphysique de Parménide a consisté à exclure de la science

(1) Parménide, éd. Braudis, v. 29-30 *sqq.*
(2) *Ibid.*, v. 41.
Ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

tout ce qui est embarrassant, tout ce qui complique le problème. En supprimant toute multiplicité et tout mouvement, la raison réduisait la question de l'être à des termes bien simples, puisqu'elle n'avait qu'à prononcer une chose : l'être est, pour achever la science.

En se condamnant à ne pas dépasser l'idée vague de l'être indéterminé, la dialectique de Parménide ne pouvait qu'accumuler les négations. Analysez l'idée de l'être, vous n'en ferez sortir jamais que l'être seul, et toute la série de vos raisonnements ne sera qu'une série d'identités. Voulez-vous, au contraire, le déterminer en excluant de lui tout ce qu'il n'est pas, qu'ajouteront toutes vos négations à la notion première? A la rigueur, dans votre système, les négations mêmes sont impossibles ; puisque nier c'est comprendre ce que l'on nie, et que l'on ne peut comprendre, d'après Parménide lui-même, ce qui n'existe d'aucune façon (1).

Malgré la stérilité de ces conclusions, l'Éléatisme de Parménide est un grand progrès dialectique. La pensée a déployé une force d'abstraction, bien supérieure à tout ce qui avait été tenté auparavant ; elle a pénétré jusqu'au fond d'elle-même, pour y trouver ce principe de l'être, que nulle école n'avait encore dégagé d'une manière aussi hardie ; et pour s'être attaché avec tant de rigueur à ce principe, il a fallu, chez Parménide, une confiance inébranlable en la puissance de la raison. Or, la raison, chez les Éléates, ce n'est pas la raison

---

(1) Parménide, v. 45.

Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔον, οὐ γὰρ ἐφικτὸν
Οὔτε φράσαις.

mathématique, c'est la raison elle-même, partant des principes les plus généraux qu'elle puisse concevoir, dont les principes mathématiques eux-mêmes ne sont que des applications. En même temps, et par une conséquence naturelle, la raison, en s'affranchissant elle-même, a dégagé l'être des formes grossières dont on l'enveloppait jusqu'alors, soit qu'on en fît un principe matériel, soit qu'on en fît un nombre ou un rapport de nombres. Si elle est allée trop loin tout d'abord dans son explication de l'absolu, en le reléguant dans la région inaccessible de l'indéterminé; si, pour échapper aux déterminations toutes physiques que le génie sensuel de la Grèce avait imaginées, les Éléates se sont rejetés jusqu'au panthéisme de l'immobile Orient, reconnaissons là les excès nécessaires d'un principe qui se fait jour; distinguons surtout le panthéisme mystique de l'Orient qui a sa source dans une sorte d'exaltation de l'imagination et du sentiment, du panthéisme tout rationnel et logique de Parménide. C'est la notion de l'être conçue dans sa rigueur, dans son absolue simplicité, qui est le fond de l'éléatisme. Il part d'une idée de la raison, à laquelle il sacrifie tout, jusqu'à la raison elle-même.

Zénon d'Élée, disciple de Parménide, passe dans l'antiquité pour l'inventeur de la dialectique (1), et il l'est en effet, si la dialectique est simplement l'art de discuter. La dialectique de Zénon est un instrument de défense, une arme. Le système de l'unité, si étrange et si inconciliable avec l'opinion vulgaire, si peu d'ac-

(1) Diog. Laert., IX, 25.

cord surtout avec l'esprit mobile et empirique des Athéniens, Ioniens d'origine, prêtait aisément au ridicule par les conséquences absurdes qu'il entraînait. La tactique de Zénon fut de renvoyer à ses adversaires le ridicule et l'absurdité. Au lieu de défendre Parménide par des raisons dogmatiques, il le défend en réduisant à l'absurde ceux qui l'attaquent. « La vérité » est, dit-il dans le Parménide de Platon, que cet écrit » est fait pour venir à l'appui du système de Parmé» nide contre ceux qui voudraient le tourner en ridi» cule, en montrant que si tout est un, il s'ensuivrait » une foule de conséquences absurdes et contradic» toires. Mon ouvrage répond donc aux objections des » partisans de la pluralité, et leur renvoie leurs ob» jections et au delà, en essayant de démontrer qu'à » tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la » pluralité conduit à des conséquences encore plus ri» dicules que la supposition que tout est un (1). »

La différence de Parménide et de Zénon, non dans leurs doctrines, mais dans leurs procédés, est sensible dans ce passage de Proclus (2).

« Parménide, dit-il, établissait l'existence de l'un» être; Zénon, lui, démontrait que la pluralité n'est » pas, et, entre autres raisons, l'une des principales » se tirait des conséquences de l'hypothèse de la plu» ralité, conséquences contradictoires : par exemple » que le semblable devient le même que le dissem» blable. D'un côté, Parménide s'attachait à la dialec» tique rationnelle (νοέρας.) conformément au caractère

(1) Plat., *Parm.*, p. 128.
(2) Proclus, *Comm. in Parm.*, éd. Cousin, t. IV, p. 111.

» de son esprit, et se bornait à des propositions ra-
» tionnelles (νοέραις); Zénon, au contraire, s'avançait
» d'une façon plus logique (λογικωτέρως) à la chasse de
» l'être : il pratiquait une sorte de dialectique secon-
» daire (κατά τινα δευτέρας διαλεκτίκης) dont le rôle est de
» reconnaître quelles sont celles des hypothèses qui se
» détruisent elles-mêmes, comme par exemple celle qui
» dit qu'aucun discours n'est vrai, et que toute suppposi-
» tion est fausse; quelles sont celles qui sont détruites
» par d'autres propositions, soit dans leurs conséquen-
» ces, soit comme principes contraires aux principes
» posés (par exemple, un géomètre détruit une hypo-
» thèse, soit lorsqu'elle est contraire aux axiomes,
» soit en détruisant les conséquences de l'hypothèse);
» quelles sont celles qui se détruisent par les con-
» séquences qu'elles amènent, soit qu'elles unissent
» les contradictoires, par exemple, le semblable est le
» même que le dissemblable, ou seulement les con-
» traires, comme : le cheval est la même chose que
» l'homme. C'est d'après cette sorte de dialectique qui
» a besoin de longs discours, de longues déductions
» et de combats, que Zénon écrivait ses ouvrages.
» Parménide ne se servant que de l'esprit lui-même (τῷ
» νῷ μόνῳ), contemplait en elle-même l'unité de l'être,
» n'employait que la dialectique rationelle (νοερᾶς) dont
» la force est tout entière dans de simples intuitions (ἐν
» ἁπλαις ἐπιβόλαις).

Il exprime les mêmes idées dans quelques autres endroits.

» Parménide procède par la position d'un principe
» dogmatique (κατὰ τὴν τοῦ προκειμένου θεσίν); Zénon, par
» la destruction du principe opposé (κατὰ τὴν τοῦ

» ἀντικειμένου ἀναιρεσίν).... Parménide est comme l'esprit » pur (ὁ νόος) dont l'objet est de contempler l'être (τό ἕν); » Zénon, comme la science qui doit voir aussi ce qui » est opposé et d'un côté approuver le vrai, de l'autre » confondre le faux (1). »

Après avoir séparé ainsi Parménide et Zénon, Proclus les rapproche. «Cette diversité dans le mode d'en» seignement n'était guère qu'un voile sous lequel on » eût vu l'accord et l'unité (2). »

Tous ces passages nous montrent le vrai caractère de la dialectique de Zénon. D'abord cette dialectique n'est pas, comme fut celle de Socrate, une méthode de découverte, née du besoin de trouver la vérité mal cherchée jusqu'alors. Zénon n'est pas un réformateur de la philosophie, lui ouvrant de nouvelles voies par une méthode nouvelle. Il a déjà sa philosophie, et c'est de la nécessité où il est de défendre cette philosophie que naît sa méthode. Elle a donc une origine toute particulière, elle n'est qu'une conséquence, et comme une nécessité de circonstance; nous l'avons dit, elle est une arme, un moyen de combat; mais, comme telle, elle est une conquête. Avant Zénon, les doctrines philosophiques en Grèce ne paraissent pas s'être prises corps à corps; on ne voit pas que l'école de Pythagore ait discuté l'école d'Ionie, qu'Anaxagore ait pris à partie le système de Thalès ou d'Héraclite. Chaque philosophe exprimait ses propres idées; il y mêlait ou n'y mêlait point celles des autres. Quelquefois il se prononçait sur telle ou telle doctrine,

(1) Proclus, *ibid.*, p. 115.
(2) *Ibid.*, p. 116.

mais jamais il ne s'y attaquait directement. A proprement parler, la discussion philosophique ne commence pas en Grèce avant Zénon.

L'art de discuter, inauguré par Zénon avec un grand éclat, convenait merveilleusement à l'esprit vif, ardent et subtil de la Grèce. Il reçut le nom de *dialectique*, soit parce que Zénon discutait en interrogeant et en répondant, c'est-à-dire par dialogues (διαλόγοις) (1), soit que l'on voulût exprimer par là le caractère discursif (διὰ) de cette dialectique qui marche de conséquences en conséquences (ἐξ ἀκολουθίαις), et en ajoutant les propositions les unes aux autres (συνθέσει λόγων).

Deux choses doivent être remarquées dans la dialectique de Zénon.

En premier lieu, elle part toujours d'hypothèses dont elle déduit les conséquences, par exemple : « Si » la pluralité existe, les choses sont à la fois finies et » infinies..... (εἰ πολλά ἐστι) (2). Si le lieu existe, il est lui-» même dans un lieu à l'infini..... (εἰ ἐστὶ τόπος) (3). » Dans le *Parménide* de Platon, Socrate prie Zénon de lui relire la première *hypothèse* de son premier chapitre (τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου) (4), et tout ce dialogue, qui bien certainement est rempli de l'esprit éléatique, est aussi sous la forme d'hypothèses.

---

(1) Ce que nous pouvons supposer d'un passage de Simplicius, qui nous transmet une argumentation de Zénon contre Protagoras, sous la forme du dialogue. On dit de plus qu'il composa des dialogues philosophiques. Diog., *Laert.*, III, 47. Arist., *El. sophist.*, 10.

(2) Simpl., *Phys.*, fol. 30 *b*.

(3) *Ibid.*, fol. 130 *b*.

(4) Plat., *Parm.*, p. 127.

Nous retrouverons des traces de cette forme hypothétique dans la dialectique de Platon.

Le second caractère de la dialectique de Zénon est de pousser les doctrines qu'il combat, à la contradiction. Cette contradiction, il la démontre de différentes façons. Tantôt il établit que la proposition est contradictoire en elle-même; tantôt qu'elle produit des conséquences, ou contradictoires en elles-mêmes, ou en contradiction avec leur principe; tantôt qu'elle donne lieu à deux conséquences contradictoires entre elles, par exemple: « Si la pluralité existe, les choses sont » infinies; si la pluralité existe, les choses ne sont pas » infinies. » Mais que l'on ne voie pas là, comme on l'a cru quelquefois, des antinomies absolues, imputées à la raison, comme sa condition légitime et nécessaire; ce sont des antinomies qui dérivent d'une hypothèse fausse, et qui démontrent la fausseté. C'est par cet art de pousser aux contradictions (δι' ἐναντιολογίας), que Zénon jetait ses adversaires dans l'embarras et dans le doute (εἰς ἀπορίαν) (1).

La dialectique de Parménide et celle de Zénon ont un fond commun, une forme différente. L'une, avons-nous dit, est fondée sur le principe d'identité, et n'en peut pas sortir; l'autre, sur le principe de contradiction, qui n'est qu'une face du premier. La dialectique de Parménide et de Zénon est ainsi profondément rationnelle, mais, trop étrangère à l'expérience, elle est stérile et s'exerce dans le vide. Cette dialectique toute négative va porter ses fruits.

---

(1) Plut., *in Pericl.*

La sophistique est l'abus de la dialectique. La dialectique de Zénon était fondée sur le principe de contradiction. La dialectique de Protagoras détruit le principe de contradiction lui-même; elle détruit donc la raison, et par conséquent la dialectique qui n'est que l'usage logique et rigoureux de la raison. La raison, impuissante encore, tourne dans un cercle, et à peine née se dévore elle-même.

Ainsi les premiers efforts de la dialectique n'avaient point abouti; elle avait montré sa force, mais sans l'appliquer d'une manière durable. A peine inventée, elle était devenue l'arme d'une science misérable et fausse, habile seulement à renverser. Une réforme était nécessaire. Ce n'était pas assez de discuter contre les Sophistes avec l'arme même dont ils se servaient. La dialectique, si elle voulait triompher, devait chercher dans la conscience de l'homme, dans les principes éternels de la raison une force nouvelle : ce fut le caractère de la réforme socratique.

Ce qui caractérise Socrate, c'est d'avoir senti le besoin d'une méthode. Socrate n'est pas un rêveur comme Parménide, ni un disputeur comme Zénon; c'est un esprit positif et critique; il comprend que les recherches spéculatives ne peuvent aboutir que si elles sont poursuivies régulièrement et avec suite. Or, la règle de toutes nos recherches, quelle peut-elle être, sinon la règle même, la loi naturelle de notre raison? C'est à découvrir cette loi que Socrate s'est appliqué (1).

(1) Voy. sur Socrate l'excellent article de M. Stapfer dans la *Biographie universelle*, et le chapitre de Ritter dans son *Histoire de la philosophie ancienne*.

Socrate marque une ère tout à fait nouvelle en philosophie, dont le trait le plus éclatant est le retour de l'esprit sur lui-même, l'analyse de ses forces, de ses formes, de ses procédés ; ère signalée par la méthode même de Socrate, la dialectique de Platon, l'analytique d'Aristote.

Et d'abord Socrate se sépare de toutes les philosophies antérieures par son indifférence pour les questions métaphysiques, cosmogoniques qu'elles avaient essayé de résoudre. Il ne pouvait comprendre que l'on ne vît pas avec la dernière évidence, qu'il est impossible à l'homme de rien savoir sur toutes ces matières (1).

L'objet véritable de la science, son point de départ légitime et nécessaire, c'est l'homme. « Est-ce donc » parce qu'ils croient en savoir assez sur l'homme, di- » sait-il, qu'ils s'occupent des choses divines (2) ?... » « Je n'ai pas tant de loisir, dit-il dans le Phèdre ; » pourquoi ? C'est que j'en suis encore à accomplir ce » précepte de l'oracle de Delphes : « Connais-toi toi- » même. » Et quand on en est là, je trouve bien plai- » sant qu'on ait du temps de reste pour les choses » étrangères. »

Rien n'est plus logique, comme on voit, que cette marche de la pensée. Elle a commencé par se jeter au hasard dans les difficultés innombrables de la science des choses. Soumise d'abord à la sensation, elle s'en est vite affranchie. Livrée à elle seule, au lieu de s'as-

(1) Xén., *Memorab.*, l. I, c. 1. Ἐθαύμαζε δὲ εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνάτον ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

sujettir à de lentes et nécessaires épreuves, elle s'élança tout d'abord au comble de l'être ; elle supprima tout intermédiaire, franchit sans y regarder les échelons de la réalité, et tomba dans le vide. Instruite par la nécessité à combattre, elle combattit tout ce qu'elle rencontra, s'en prit à elle-même, et triompha de sa propre ruine. Mais tant d'épreuves malheureuses la rendent enfin plus prudente. Elle sent la nécessité de se régler par l'étude de ses lois naturelles. Elle cherche la voie la meilleure pour arriver à la vérité et à l'être. Le résultat de ces recherches, c'est la dialectique de Platon ; mais l'entreprise appartient surtout à Socrate.

L'œuvre de Socrate avait deux parties : 1° renverser l'autorité des sophistes ; 2° réformer la philosophie. Mais ces deux parties tiennent inséparablement l'une à l'autre ; car il fallait détruire la sophistique avant d'espérer de fonder une philosophie véritable ; et c'était seulement à l'aide de la véritable méthode philosophique qu'il était possible de renverser les sophistes.

On a quelquefois confondu Socrate avec les sophistes. Socrate, en effet, tient aux sophistes. Un philosophe se rapproche toujours par quelque endroit de ceux qui l'entourent, de ceux mêmes qu'il combat. La sophistique était la philosophie dominante au temps de Socrate ; tous les esprits en étaient imprégnés, Socrate comme les autres. D'ailleurs pour combattre les sophistes ne fallait-il pas être en état de se servir de leurs armes ?

Il y a donc de la sophistique dans Socrate ; mais là n'est pas sa force véritable. Sa force, elle est dans le plus admirable bon sens, dans la raison la plus simple et la plus fine, pénétrante et prudente, pleine de

grâce et de solidité. La méthode de Socrate dut beaucoup de son succès au personnage même dont la parole mordante et aimable confondait ceux-ci, attirait ceux-là, dont l'éloquence bizarre, sans modèle, sans imitateurs, transportait, enivrait ceux qui avaient le bonheur de l'entendre (1).

La vie de Socrate fut surtout une lutte, lutte contre les sophistes, lutte contre la fausse sagesse du vulgaire, ou la sagesse plus fausse peut-être encore des philosophes. Mais pour lutter ainsi contre tous, car qui ménageait-il? surtout pour réduire ces hommes qui avaient approfondi tous les artifices de la discussion, pour triompher de ces esprits légers et corrompus qui surprenaient la jeunesse et la foule par l'habileté et l'élégance de leur langage, un art nouveau était nécessaire. Les discours sérieux ne suffisaient pas. Il eût été dangereux de se livrer soi-même à leur artificieuse dialectique. Il fallait une supériorité de pensées qui se dissimulât, dont ils subissent l'autorité sans la comprendre; il fallait les surpasser par la ruse, par l'esprit, par la raillerie.

De là l'*εἰρωνεία* socratique ou raillerie dissimulée. Socrate y excellait et est resté maître en ce genre. Il savait à merveille exalter la vanité des sophistes et par sa feinte modestie les engager dans de compromettantes discussions. Il arrivait auprès d'eux, comme pour se faire instruire, et il les interrogeait de la manière la plus naturelle; mais par un art dont il avait

(1) Conv., 215. Ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων, ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάν τε γύνη ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα, *sqq*.

le secret, tout en ayant l'air d'interroger toujours, il s'emparait peu à peu de la discussion et la menait où il lui plaisait ; il les faisait tomber ainsi dans de grossières contradictions, ou bien il finissait l'entretien par quelques observations triviales dont s'irritait l'élégance affectée des sophistes, et les livrait surpris et déconcertés aux risées de la foule.

L'εἰρωνεία n'était pas seulement l'art d'un esprit fin et railleur : c'était une méthode régulière et vraiment scientifique dissimulée seulement par la grâce de la forme. Cette méthode repose sur cette idée que l'erreur contient en elle-même sa réfutation, et porte, comme dit Platon, l'ennemi avec soi. Zénon recherchait et mettait à découvert les absurdités de ses adversaires. Socrate obligeait les siens à trouver par eux-mêmes et à confesser leurs contradictions.

Quant à lui, il affectait de n'avoir point de système. On connaît son mot : « Je ne sais qu'une chose, c'est » que je ne sais rien. » Et en effet la science de Socrate est surtout critique. Non que l'on doive faire passer Socrate pour un sceptique : il s'éloigne du scepticisme par sa méthode de recherche et par l'esprit général de sa philosophie. Il est douteur, non sceptique. Le mot même que nous venons de citer n'est pas d'un sceptique : car il affirme qu'il sait une chose, à savoir qu'il ne sait rien. Pyrrhon dirait : « pas même cela. » Ce mot n'a qu'un sens, c'est que Socrate était arrivé à la conscience de son ignorance ; mais c'est là une des formes du savoir. Pour distinguer ce que l'on sait de ce que l'on ne sait pas, ne faut-il pas comprendre ce que c'est que savoir, et par conséquent savoir cela ? Cette maxime en apparence modeste de

Socrate, prouvait au contraire qu'il était allé plus avant dans la science qu'aucun de ses prédécesseurs, puisqu'il avait pénétré jusqu'aux sources mêmes du savoir. C'est pourquoi Apollon le déclarait le plus sage des hommes? Il possédait un criterium infaillible du vrai, qu'il appliquait à ses propres pensées, et à celles des autres hommes. Différent en tout des métaphysiciens dogmatiques, il avait de plus qu'eux le vrai sentiment de la science, et de moins qu'eux leurs affirmations téméraires sur la nature des choses.

C'est ce sentiment vrai de la science qui le rendait si fort dans sa lutte contre les sophistes et lui inspirait cette ironie dédaigneuse par laquelle il triomphait d'eux. Malgré toute leur habileté dans le maniement des formes dialectiques, ils étaient profondément ignorants sur les principes de la science. Ils croyaient tout savoir, parce qu'ils parlaient de tout, et pensaient qu'avec un certain nombre d'artifices logiques, ils pouvaient raisonner sur toutes choses, même sur l'art de la palestre, même sur l'art militaire (1). Socrate, qui, au contraire, s'était appliqué sérieusement à critiquer ses propres pensées, et qui cherchait moins une science apparente qu'une science véritable, fût-ce la science de son ignorance, avait peu d'efforts à faire pour ruiner cette science stérile et menteuse, destituée de tout principe. Ce qui lui donnait une supériorité éclatante, c'est qu'il n'avait pas lui-même de système, et que, ne prêtant point à l'attaque, il réservait toutes ses forces pour la critique.

(1) Xén., l. III, c. 1. Protagoras avait fait un traité sur la palestre. *Voy.* Théét.

C'est pour cette raison encore, je veux dire l'absence de système, que Socrate n'enseignait pas par des leçons dogmatiques et par des discours comme ses devanciers, mais qu'il préférait la forme du dialogue, employée déjà avec bonheur par Parménide et Zénon. Pour Socrate, c'était la forme ordinaire: à vrai dire, il n'enseignait pas, il causait, et même il se contentait d'interroger. En effet, il voulait savoir quel était l'état d'esprit de ses interlocuteurs relativement à la science; il leur appliquait la mesure avec laquelle il se jugeait lui-même. Aussi, ses interrogations n'étaient-elles pas faites au hasard; elles suivaient une certaine logique et tendaient à faire sortir les idées les unes des autres, ou à les faire se contredire les unes les autres.

Cet art d'interroger, que Socrate possédait au plus haut degré, prouve cependant que la science pour lui n'était pas absolument négative. Si le résultat de ses entretiens était souvent de produire le doute, souvent aussi il amenait à une connaissance plus claire et plus précise les auditeurs qu'il avait entrepris d'instruire. Et en effet, sitôt que la science est saisie dans ses principes essentiels, il est bien difficile que l'on se renferme partout et toujours dans la critique. Les principes font leur chemin, pour ainsi dire, d'eux-mêmes. D'ailleurs, l'esprit de Socrate, si éloigné du scepticisme et de la sophistique, ne devait pas pouvoir se reposer dans le doute. Il dut donc chercher des procédés de découvertes. Cela nous amène à parler des deux procédés qui lui sont attribués : l'induction et la définition (1).

(1) Arist, *Mét.*, XIII, 4.

Aristote nous dit que Socrate fut l'inventeur de l'induction (τοὺς ἐπακτίκους λόγους). N'entendons pas ici l'induction d'une manière trop précise. On retrouverait difficilement dans ce qu'on nous rapporte de Socrate des exemples rigoureux de l'induction baconienne : l'induction paraît même avoir été analysée logiquement pour la première fois par Aristote lui-même. Ce que Socrate a inventé, ou pour mieux dire employé le premier avec bonheur, ce sont les discours à forme inductive qui amenaient peu à peu l'auditeur à une conclusion inattendue, en le faisant passer de propositions en propositions de moins en moins simples, mais toujours enchaînées entre elles. C'est ce que Socrate appelait la *maïeutique* ou l'accouchement des esprits. Ce procédé de Socrate était fondé sur cette pensée, que chaque homme sait tout ce qu'on lui apprend, mais qu'il ne s'en souvient pas, et qu'il s'agit seulement de l'en faire ressouvenir. C'est ce que fait l'interrogation. Elle développe la science qui est en germe dans l'esprit de l'homme; elle sait découvrir dans toutes questions les principes clairs et évidents, les dégager et les faire luire à l'esprit qui les possédait à son insu, et de principe en principe, elle l'amène, sans rien lui apprendre de nouveau, à la conclusion qu'il refusait (1).

(1) Xén., l. IV, c. 6.

« Si quelqu'un eût soutenu contre lui quelque opinion, sans rien établir de clair, mais en affirmant sans démonstration que tel homme était » plus sage, ou plus politique, ou plus courageux que tel autre que lui » Socrate préférait, il aurait amené son adversaire à l'opinion qu'il avançait » de cette manière : Tu dis que l'homme dont tu parles est meilleur citoyen » que celui que je défends. — Oui, sans doute. — Que devons-nous donc

Avant Socrate, l'art des définitions était presque ignoré. Démocrite et les pythagoriciens avaient seuls, suivant Aristote, essayé de définir. Mais le premier s'était borné aux objets physiques, et encore n'a-t-il guère défini que le chaud et le froid. Les pythagoriciens, comme nous avons vu, ramenaient les notions des objets aux nombres. Et même ces sortes de définitions arithmétiques sont peu nombreuses. On cite la définition de la justice, de l'à-propos, du mariage (1). Dans un autre passage de la métaphysique, Aristote signale encore ces tentatives imparfaites de définitions. « Ils ont aussi commencé à s'occuper de la forme » propre des choses et à définir; mais, sur ce point, » leur doctrine est trop imparfaite. Ils définissaient su- » perficiellement, et le premier objet auquel convenait » la définition donnée, ils le regardaient comme l'es- » sence de la chose définie (2). » On peut aussi juger du peu d'habitude que les prédécesseurs de Socrate

» faire, sinon rechercher quelle est l'œuvre d'un bon citoyen ? — Faisons- » le. — Ne l'emporterait-il pas dans l'administration de la fortune publique, » celui qui saurait accroître la richesse de l'État ? — Oui, dit-il. — Et dans la » guerre, celui qui se rend supérieur à ses ennemis ? — Évidemment. — Et » dans le conseil, celui qui change les ennemis en amis ? — Oui. — Par con- » séquent aussi celui-là l'emportera dans l'art de parler au peuple, qui sait » apaiser les factions et inspirer la concorde ? — Je le crois. C'est ainsi » que, par des discours amenés les uns par les autres, il faisait apparaître » la vérité même aux yeux de ceux qui le contredisaient. Mais lorsque lui- » même il développait quelque chose dans ses discours, il s'avançait à tra- » vers les principes les mieux reconnus, pensant que c'était là le véritable » appui du discours. Aussi la plupart du temps, lorsqu'il parlait, il ame- » nait les auditeurs à son opinion. Il disait qu'Homère avait représenté » Ulysse comme un rhéteur supérieur, parce qu'il excellait à appuyer ses » discours sur des principes évidents aux yeux des hommes. »

(1) Arist., *Mét.*, XIII, 4.

(2) Id., *Mét.*, I, 5.

avaient des définitions par les dialogues de Platon. Presque partout les adversaires de Socrate, lorsqu'il leur demande une définition, lui répondent par un exemple particulier, comme Hippias, ou, comme Théétèle, par une énumération. Socrate est obligé de leur expliquer que ce qu'il demande, ce n'est pas tel exemple en particulier, ni quelles sont les parties de l'objet dont on discute, mais quelle est sa nature propre, ce qu'il est en lui-même, par exemple ce que c'est que le beau en lui-même, la science en elle-même.

La définition pour Socrate était en effet la recherche de l'essence. « Il recherchait constamment avec ses » disciples, dit Xénophon, ce qu'était chaque chose » (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων) (1). » C'est l'ignorance des définitions qui fait que l'on se trompe si aisément et que l'on trompe les autres. « Ce n'était pas sans motif, dit » Aristote, que Socrate cherchait à déterminer l'es- » sence des choses; l'argumentation régulière, tel était » le but où tendaient ses efforts (2). » Socrate cherchait donc à déterminer les caractères essentiels des choses; et par là il était dans la vraie voie scientifique, car l'essence d'une chose c'est ce qu'il y a d'universel et d'éternel en elle. Or, l'universel, c'est là l'objet de la science. Cet axiome d'Aristote, professé partout dans Platon, jusqu'au point d'y produire des conséquences excessives, a sa source dans Socrate même.

Avant Socrate, on avait cherché instinctivement l'universel; mais il eut le premier la conscience claire

(1) Xén., *Mém.*, IV, 6.
(2) Arist., *Mét.*, XIII, 4.

que là seulement était l'objet de la science ; et ce qu'il y a de plus remarquable encore, c'est que tout en recherchant l'universel, il ne s'en tient pas aux notions vagues de ses prédécesseurs sur l'être, sur l'infini, sur la concorde, la discorde, les atomes, les nombres, presque tous principes indéterminés, mais recommande de chercher pour chaque chose une notion précise et propre ; il empêche ainsi la confusion des genres et prépare à la fois la théorie métaphysique de Platon, qui trouvera dans les universaux les principes des choses, et la science logique d'Aristote qui, de l'étude du rapport des genres entre eux, a fait sortir la théorie de la démonstration et du syllogisme. Ainsi, la théorie de Socrate sur la définition est à la fois le point de départ de la métaphysique de Platon surtout, et même d'Aristote, et de la logique, dont le fondement, suivant Aristote, est dans l'étude de l'essence.

En un mot, si la philosophie est la critique de la pensée, Socrate est le vrai fondateur de la philosophie. Avant lui, il y a eu sans contredit de grandes vues philosophiques, de beaux systèmes, des luttes remarquables de dialectique ; mais c'étaient là des germes de philosophie plutôt qu'une philosophie vraiment scientifique. Il ne suffit pas de traiter des questions philosophiques et même de répandre des idées philosophiques, pour être fidèle à l'esprit de la philosophie. La philosophie, elle ne le savait pas avant Socrate, elle l'a appris de lui, est la science de la science. Ce sont les fondements même du savoir qu'elle doit établir d'abord pour marcher au delà. Elle doit se rendre compte d'elle-même, de son but, de son point de départ, de ses ressources, de ses limites ; elle doit trouver

dans les lois de la pensée le modèle et la règle de sa propre marche. Sans ce retour continuel de la philosophie à sa source, la philosophie s'égare, emportée par l'imagination ou par la spéculation. Elle s'était égarée ainsi dans le premier âge de son développement; Socrate la ramena à la réalité en la ramenant à l'étude de l'homme.

Outre cette direction générale qu'il a imprimée à la pensée philosophique, et qui a si fortement agi sur Platon, Socrate, comme dialecticien, est digne du plus haut intérêt par son doute, si semblable, malgré les différences, au doute méthodique de Descartes, par son ironie, sa maieutique ou méthode d'accouchement, et enfin par sa recherche des définitions. Chacun de ces points a une importance considérable comme moyen régulier de savoir.

Le doute de Socrate est l'avénement du vrai esprit scientifique, c'est-à-dire de l'esprit d'examen. Avant Socrate l'esprit d'examen n'était pas absent de la science, car elle ne naît, elle n'existe qu'avec lui; mais il n'en était pas la condition première, constante, absolue. En persuadant aux esprits de s'examiner eux-mêmes, et les uns les autres; bien plus, en leur imprimant cette habitude par la pratique et l'exemple, Socrate fit plus que s'il avait ajouté quelque hypothèse nouvelle aux systèmes de Thalès, d'Héraclite et de Pythagore. La vérité ne se découvre que si on la recherche avec attention. Socrate apprit aux hommes à être attentifs. Par son doute modéré, il les prémunit contre les opinions frivoles, les faux systèmes et les séductions d'un scepticisme effréné.

Avec l'esprit de doute et d'examen se développa



l'esprit d'analyse, cet instrument si actif de la science. L'ironie et la maieutique ne sont que des applications remarquables de l'analyse. Soit qu'il fît ressortir les conséquences absurdes d'une thèse absurde, en vertu des lois mêmes de la vérité; soit que d'une vérité incomplète et confuse il fît sortir une vérité lumineuse et entière, il n'arrivait là que par une analyse sans égale. Fidèle à cette pensée que la vérité est à la fois une et complexe, et que toutes les vérités s'enveloppent les unes les autres, il ramenait la science à un simple travail d'explication et de développement.

Or ce développement de la science se compose d'une série de rapports dont chaque terme doit être expressément déterminé, car ce n'est que par la connaissance précise des termes que l'on peut les unir ou les désunir, fixer leur place et leurs rapports; c'est le rôle de la définition. La définition, en nous forçant à rechercher les éléments essentiels de chacune de nos idées, nous permet de les classer, de les séparer, de les subordonner, en un mot de les placer dans tous les rapports logiques imaginables.

Un grand pas restait à faire, c'était d'appliquer la méthode socratique à l'étude des questions métaphysiques exclues par Socrate, mais que l'esprit humain ne peut pas cesser de se poser, quelle que soit l'apparente inutilité de ses efforts. Tirer de la méthode de Socrate une méthode philosophique proprement dite, capable d'atteindre les principes derniers des choses, telle fut, nous le verrons, l'œuvre de Platon.

A côté de Socrate, un peu avant ou un peu après lui, d'autres écoles d'une bien moins grande importance doivent être signalées cependant dans l'histoire

de la dialectique. Citons particulièrement Antisthènes, chef de l'école des Cyniques, et surtout l'école de Mégare qui tient à la fois de Zénon d'Élée et de Socrate.

Ces deux écoles qui l'une et l'autre se rattachent à Socrate, surtout par la morale, s'en séparent sur la dialectique. Antisthènes, disciple de Gorgias, touche à la sophistique. Euclide avait étudié avec ardeur les livres de Parménide, et, quoi qu'il ait emprunté à la tradition socratique, il n'en est pas moins le continuateur de l'école d'Élée.

Antisthènes attaqua le point capital de la dialectique socratique, à savoir la définition. Il prétendait que l'on ne peut pas dire d'une chose ce qu'elle est (τί ἐστί), mais seulement quelle elle est (ποιόν τί ἐστὶ) (1), c'est-à-dire qu'on ne peut pas atteindre l'essence, mais seulement la qualité des objets. La définition n'est qu'un discours allongé (μακρὸς λόγος) (2). Dès lors toute affirmation que l'on porte sur une chose n'atteint pas la chose même, et l'on ne peut en donner une certaine idée que par comparaison. Il était aussi conduit par là à penser que l'on ne peut rien dire d'exact sur une chose, sinon en répétant son nom même, par exemple en disant : l'homme est homme, ou le bon est bon (3). Il était donc un de ces philosophes dont parle Platon dans le Sophiste, qui ne souffrent pas qu'on dise que un soit plusieurs, et qui ne permettent pas d'affirmer une chose d'une autre. Antisthènes disait encore, et

(1) Simpl., *in Categ. Arist.*, fol. 54 *b*.
(2) *Ibid.*, *ibid.*
(3) Arist., *Mét.*, IV, 29.

c'est l'une de ses propositions les plus célèbres, qu'il ne faut pas contredire (μὴ εἶναι ἀντιλέγειν) (1). Mais il est douteux qu'il l'ait entendu au sens sophistique de Protagoras, c'est-à-dire en admettant l'absolue vérité de toute proposition. Il croyait que c'était par l'enseignement positif plus que par la contradiction qu'on chassait l'erreur. La dispute lui paraissait une folie. (Οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τὸν ἀντιλέγοντα παύειν ἀλλὰ διδάσκειν· οὐ δὲ γὰρ μαινόμενος ἀντιμαινόμενος τις ἰᾶται.)

L'école de Mégare mérite plus d'attention que l'école d'Antisthènes. Elle cultiva avec assez de succès la dialectique pour que ses partisans fussent appelés les dialecticiens (οἱ διαλεκτικοί).

La dialectique de l'école de Mégare ne paraît pas être autre chose que la continuation de la dialectique de Zénon d'Élée. Quoique Socrate ait exercé sans aucun doute une certaine influence sur cette école, c'est plutôt en y introduisant quelques-unes de ses idées qu'en lui communiquant sa méthode. Je ne dis pas que l'esprit général de la philosophie de Socrate, à savoir l'esprit de réflexion et l'examen, n'ait pas agi en quelque façon sur l'esprit d'Euclide; mais ce n'est là qu'une action vague et générale que subirent même ceux qui n'avaient point assisté aux leçons de Socrate et ceux qui lui étaient contraires.

Mais on ne trouve point trace de procédés particuliers à Socrate dans la dialectique d'Euclide. Cette dialectique, comme plus tard celle de Platon, devait avoir deux parties : l'une, par laquelle il atteignait ce

---

(1) Arist., *Mét.*, *ibid.*

qui lui paraissait être la vérité ; l'autre, par laquelle il réfutait l'erreur. La première de ces deux parties paraît n'avoir été autre chose que la méthode même de Parménide, méthode toute spéculative, toute rationnelle; et la seconde celle de Zénon. Euclide réunit en lui les deux moments de l'école d'Élée; mais nulle part on ne voit ni l'induction socratique, ni l'emploi de la définition; et même son mode de réfutation ne ressemble en rien à l'εἰρωνεία. Socrate amenait son adversaire à abandonner lui-même son opinion, en le faisant passer par une suite de propositions toutes évidentes, dont la dernière était l'opposé même de l'opinion soutenue. Euclide attaquait les raisonnements par leurs conclusions (1); c'était une réfutation indirecte, marquée du caractère négatif de la dialectique éléate.

Quant aux définitions, il rejetait l'opinion d'Antisthènes, que l'on peut suppléer à la définition par une explication analogique. « De deux choses l'une, disait-il, » ou les termes comparés sont semblables, ou ils ne le » sont pas ; s'ils le sont, il vaut mieux s'occuper de la » chose elle-même que de sa ressemblance ; s'ils ne le » sont pas, la comparaison est vicieuse (2). » Mais, de ce qu'il rejetait la comparaison, s'ensuit-il qu'il admît la définition ? Suivant Ritter, Euclide rejetait et la définition et même l'explication analogique ; suivant d'autres critiques, il ne rejetait l'explication analogique que parce qu'il admettait la définition. La solution de cette difficulté est peut-être dans la métaphysique d'Euclide. Suivant Ritter, Euclide n'avait admis que

(1) Diog. Laert., II, 107.
(2) *Ibid., ibid.*

la doctrine des éléates, l'unité absolue qu'il appelait de plusieurs noms : la pluralité n'était donc que dans les noms : l'être était un, d'une unité absolue. Suivant Schleiermacher (1), Euclide a développé la doctrine de Parménide par la doctrine de Socrate. Non-seulement il a admis la pluralité des noms, mais encore la pluralité des essences intelligibles, formes de l'être absolu. Dans cette hypothèse, Euclide serait le premier auteur de la théorie des idées (2); et tout porte à croire, en effet, que ces partisans des idées, dont Platon veut parler dans le Sophiste, ne sont autres que les mégariques. Mais lorsque cela serait, l'histoire de la dialectique mégarique ne s'en éclairerait guère davantage. Comment Euclide est-il arrivé à cette théorie des idées? Est-ce la méthode de Socrate qui l'y a conduit? A-t-il su, comme Platon plus tard, découvrir dans la méthode socratique, non-seulement un moyen d'arriver aux principes logiques de la science, mais même

---

(1) Introd. au soph.

(2) Cette opinion de Schleiermacher a été soutenue et développée plus tard par M. Deicks, critiquée par Ritter, et défendue en France dans une excellente thèse de M. Henne, sur l'école de Mégare. Voici le texte du Sophiste : « Leurs adversaires, par une sage précaution, les combattent des hau» teurs d'un monde invisible, s'efforcent de ramener à certaines formes » intelligibles et incorporelles toute véritable existence (νοητα αττᾶ καὶ » ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι), et quant aux corps » et à ce que les autres appellent réalité, les réduisent en poussière par » leurs raisonnements, ne leur accordent, au lieu de l'existence, qu'un » simple mouvement de génération. » Ce texte, qui s'appliquerait manifestement à Platon, si Platon lui-même, quelques pages plus loin, ne combattait et ne réfutait l'école dont il parle ici, nous prouve qu'avant Platon une école importante avait exposé une certaine théorie des idées. Les plus grandes vraisemblances sont pour que cette école soit confondue avec l'école de Mégare. En effet, la critique principale que Platon dirige contre cette école est qu'elle exclut absolument le mouvement et la vie de l'être absolu. Or, quelle autre école que l'école d'Élée, ou celle de Mégare qui en sort

aux principes réels des choses? Euclide alors aurait en tout devancé Platon, et toute l'originalité de celui-ci disparaîtrait. Mais rien ne prouve ni même autorise une pareille conjecture. Tout ce que nous savons des mégariques, c'est que, de même que Parménide, ils rejetaient les sensations et les opinions qui en dérivent pour ne s'en rapporter qu'à la raison. Or cela suffit pour conduire à leur théorie de l'être, mais non pas à leur théorie des idées. La méthode qu'on leur prête (1) et qui consiste à rechercher partout l'universel et à s'élever de genre en genre jusqu'à l'unité absolue qui les enveloppe tous, cette méthode n'est décrite nulle part, comme la méthode d'Euclide. « Ils s'efforcent de » ramener toutes choses à des formes intelligibles, dit » Platon (βιαζόμενοι). » Leur méthode ne paraît donc pas avoir été si régulière, puisque, suivant Platon, il leur fallait des efforts violents pour établir leur doctrine. Les pythagoriciens professaient une doctrine qui avait

directement, a attribué au premier principe l'immobilité absolue? Les pythagoriciens eux-mêmes, auxquels se pourrait le plus convenablement appliquer ce passage, n'ont-ils pas représenté le premier principe ou le ciel (οὐράνον) aspirant le vide ou l'infini? Ce premier principe n'est-il pas l'âme du monde, unie au monde, et produisant la vie, par un mouvement continuel d'aspiration et d'expiration? Au contraire, nous savons par Aristote que les mégariques niaient la différence de la puissance et de l'acte, c'est-à-dire que pour eux il n'y avait de possible que le réel et le réel actuel. Or, nier la différence de la puissance et de l'acte, c'est nier le mouvement, car cela seul se meut qui devient ce qu'il n'était pas auparavant; et cela est impossible s'il n'y a pas dans l'être la puissance de devenir ce qu'il n'est pas. Les mégariques niaient donc le mouvement, non pas dans le monde sensible qu'ils livraient à une éternelle génération, mais dans le principe absolu. En outre, Platon dit lui-même que les partisans des idées nient que l'être soit une puissance. Ajoutez qu'Euclide croyait à la pluralité des noms de l'être premier. Quelle apparence d'admettre la pluralité des noms sans la pluralité des idées!

(1) Voyez la thèse de M. Henne, p. 151.

de grands rapports avec la théorie des idées. Leur attribuera-t-on la dialectique de Platon?

Reconnaissons que si la science métaphysique a entrevu avec Euclide un progrès considérable, la méthode dialectique n'a point pris chez lui un caractère nouveau. Si l'on ne craignait de se prononcer trop sur une doctrine si débattue et si mal connue, on avouerait que la dialectique y a plutôt rétrogradé que marché en avant. Elle est retournée à la dialectique toute négative de Zénon et a bientôt dégénéré en une dialectique artificieuse, que l'on distinguerait difficilement de la sophistique. Un grand nombre de sophismes rapportés dans l'Euthydème sont empruntés à quelques-uns des mégariques. Platon oppose partout la dialectique et l'éristique : or l'on sait que c'est aux mégariques que se donnait ce nom de disputeurs (ἐριστικοί).

Nous ne parlons pas des écoles d'Élis et d'Érétrie qui dérivent de celle de Mégare, et qui sont contemporaines de Platon ou même postérieures à lui. Le seul point important à signaler est celui-ci : elles repoussaient les propositions négatives et les propositions composées, et n'admettaient par conséquent que les propositions simples ou identiques (1), c'est-à-dire celles où l'attribut n'est pas différent du sujet, et revenaient par là à l'opinion d'Antisthènes ; ainsi, c'était toujours dans le même cercle que roulaient ces exagérations de la raison.

---

(1) Ἀνῄρει καὶ τὰ ἀποφάτικα τῶν ἀξιωμάτων καταφατίκὰ τιθείς· καὶ τούτων τὰ ἁπλῆ προσδεχόμενος τὰ οὐχ ἁπλῆ ἀνῄρει, λέγωσ συνημμενα καὶ συμπεπληγμένα.

La dialectique négative et abstraite de Zénon, la dialectique des sophistes était épuisée. C'était dans la méthode de Socrate, approfondie et développée, qu'était l'avenir de la pensée. La philosophie allait enfin s'affranchir de l'imagination aveugle, de la spéculation téméraire, de la dispute stérile; elle allait entrer, par un emploi hardi du bon sens, dans les voies larges et sûres où, presque toujours, elle a marché depuis.

CHAPITRE II.

DE LA DIALECTIQUE.

De la dialectique en général : plan de ce chapitre. — Forme extérieure de la dialectique : dialogue, mythe. — Deux parties dans la dialectique : partie critique, partie positive. — Critique : purification, réfutation, doute. Critique de l'opinion qui fait consister toute la science dans la science des mots (Cratyle). Critique de l'opinion de Protagoras, que la sensation est toute la science (Théétète). — Partie positive. Point de départ de la dialectique, contradictions des choses sensibles. Éveil de la raison provoquée par ces contradictions : réminiscence. — Théorie de la connaissance Différence de l'opinion et de la science (δόξα, ἐπιστήμη) : dans la science, différence de la διανοία (connaissance raisonnée) et de la νόησις (connaissance pure). Théorie de l'amour, ἔρως. — Que le procédé principal de la dialectique n'est point la généralisation, mais l'intuition directe : discussion de ce point. — Deux formes de la dialectique : dialectique logique correspondant à la διανοία, dialectique pure correspondant à la νόησις : leur lien. — Dialectique logique. Analyse des idées, division des genres et des espèces, détermination de leurs rapports ; méthode du sophiste, exemple de cette méthode : thèse du non-être. Méthode du Parménide : étude de cette méthode ; qu'elle ne diffère pas essentiellement de la dialectique du *Sophiste* : exemple, thèse de l'unité. — Dialectique pure, directe ou ascendante. Des hypothèses dans Platon : initiations successives de la dialectique, des sciences : terme de la dialectique, le bien : conclusion.

L'école d'Ionie, tout entière aux choses sensibles, avait été conduite à ne plus voir dans la nature que la mobilité et le flux perpétuel des phénomènes. Au contraire l'école d'Italie ne s'était arrêtée dans le progrès de ses abstractions qu'à l'unité immobile, inintelligible, inexprimable. De part et d'autre l'être réel avait été exclu de la nature, de la pensée et du discours. So-

crate ramena les hommes à l'étude d'eux-mêmes, il leur apprit à douter, et en leur mettant entre les mains l'instrument nouveau de la définition, il prépara une science plus sûre.

Cette science, Platon essaya de la créer. Il connaissait à fond les doctrines de son temps. Philolaüs l'avait mis en commerce avec Pythagore (1), Cratyle, avec Héraclite (2), Euclide de Mégare lui avait transmis la pensée, raffinée sans doute, mais fidèle encore du grand Parménide (3). Toutes ces inspirations s'unirent dans le système de Platon (4). De ces affluents divers se forma le flot de sa doctrine ; mais la source principale fut la méthode de Socrate.

La méthode de Socrate, agrandie et poussée bien au delà des limites où s'était arrêtée l'ambition du maître, est devenue la méthode dialectique.

Expliquer les principes, le mouvement et la portée de la dialectique platonicienne, ce n'est rien moins que découvrir le secret et l'ordre de toute la doctrine de Platon.

Rien n'est plus compliqué en apparence, mais au fond rien n'est plus simple et plus naturel que la méthode à laquelle Platon assujettit l'âme pour l'é-

---

(1) Diog. Laert., III, 6. C'est l'opinion d'Hermodore que Diogène rapporte.

(2) Aristote, *Mét.*, I, 6. Σηγενόμενος. Κρατόλῳ.

(3) Diogène Laert., III, 6.

(4) Diogène Laert., III, 8. Μίξιν τε ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν. Cf. Apulée : « Quamvis hæc ei essent philosophiæ membra suscepta, naturalis ab Heracliteis, intellectualis à Pythagoreis, rationalis atque moralis ab ipso Socratis fonte : unum tamen ex omnibus, et quasi proprii partûs corpus effecit. »

lever, comme il le dit lui-même, « du jour ténébreux qui l'environne jusqu'à la vraie lumière de l'Être. » Quoique la marche en soit rigoureusement déterminée, et que dans ses détours elle obéisse partout aux mêmes lois, elle a cependant une admirable liberté d'allure, une variété, une richesse de formes qui souvent a fait prendre le change sur son caractère essentiel. On l'a confondue avec les artifices qu'elle emploie, on la réduisait à celle de ses formes qui frappait le plus, et si l'on s'apercevait que cette réduction était arbitraire parce qu'à côté de la forme choisie s'en dessinait une autre toute contraire et non moins précise, on se tirait d'affaire en accusant Platon de contradiction. Il n'en est rien, du moins à mon avis. La méthode de Platon n'est pas, comme la méthode des géomètres, réduite à un procédé unique et toujours le même, mais elle n'est pas davantage la réunion forcée de procédés contradictoires. La dialectique a sa source dans l'intimité de l'âme. Elle en exprime tous les mouvements, elle s'accommode à tous ses besoins, elle utilise toutes les forces par lesquelles l'esprit communique avec le vrai; elle ne néglige aucune des ressources de l'art de discuter et de l'art d'instruire, et de tous ces éléments concertés et coordonnés dans de justes proportions et vers un but unique, elle compose une unité harmonieuse.

L'analyse de cette méthode, riche et variée comme l'intelligence même, nous obligera à de longs développements. Ce n'est qu'à la fin de cette exposition qu'apparaîtra dans tout son éclat le caractère vrai de la dialectique; mais il deviendra de plus en plus manifeste à mesure que nous avancerons. Nous irons en

effet de la forme au fond, des parties les plus apparentes de la méthode jusqu'au cœur même. Nous la verrons sortir de Socrate, dont elle reproduit d'abord fidèlement les principaux traits, puis, prenant conscience d'elle-même, se séparer des fausses méthodes, s'élever au-dessus de la science des mots, de la science des choses sensibles, et trouver dans la raison seule son point d'appui, sa loi constante. La raison, étudiée en elle-même, fera paraître le fait fondamental qui la constitue, et auquel Platon a donné le nom de *réminiscence*. La réminiscence, nous le dirons tout d'abord, est pour nous l'âme de toute la méthode de Platon. Il faudra établir ce point contre ceux qui considèrent la méthode dialectique comme une méthode tout abstraite et logique, incapable d'atteindre aucun être, aucun principe; mais la dialectique, pour ne pas être une méthode logique, n'en a pas moins à son service tous les procédés logiques de l'intelligence, et notre travail devra se couronner par l'exposition de ce double développement de la dialectique, tantôt marchant, à l'aide de la réminiscence, à la conquête de l'être réel, tantôt analysant, éclaircissant, combinant les notions qu'elle a obtenues suivant les lois fatales de la logique et du vrai.

Quelques mots d'abord sur la forme tout extérieure de la dialectique, particulièrement sur l'emploi du dialogue et du mythe.

La forme la plus ordinaire de la dialectique, chez Zénon déjà, surtout chez Socrate, c'est la forme du dialogue, la forme interrogative. Le mot même l'indique (διαλεκτική, διαλέγεσθαι, διάλογος). Socrate dit avoir entendu Parménide tirer de l'interrogation de

merveilleux effets (1). Mais Socrate s'est approprié cette forme. La méthode interrogative a gardé le nom de méthode socratique. Toute l'école académique, depuis Platon jusqu'à Cicéron, a employé le dialogue pour exprimer ses pensées. Suivant les stoïciens, la dialectique est l'art de bien disserter par demande et par réponse (ορθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων) (2). Aristote dit : la dialectique est interrogative (ἡ διαλεκτικὴ ἐρωτητικὴ) (3) ; et Platon lui-même définit le dialecticien, celui qui sait interroger et répondre : (τὸν ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν) (4).

Platon est fidèle à cette définition. Toutes ses dissertations philosophiques sont sous la forme du dialogue et de l'interrogation. A ses yeux, le discours parlé est bien supérieur au discours écrit. Les discours écrits sont comme les œuvres de la peinture, qui semblent vivantes, mais qui, si on les interroge, ne savent répondre que par un grave silence (5). Combien est supérieur le discours que la science écrit dans l'âme de celui qui étudie ! La pensée elle-même qu'est-elle autre chose « qu'un discours prononcé, non à un » autre, ni de vive voix, mais en silence et à soi-» même ? » « L'âme, quand elle pense, ne fait autre » chose que s'entretenir avec elle-même, affirmant et » niant (6). »

(1) *Soph.*, p. 217.
(2) Diog. Laert., VII, 42.
(3) Arist., *Soph. elench.*, XI.
(4) *Crat.*, 390 C.
(5) *Phædr.*, 275 D.
(6) *Théét.*, 190 A.

Ainsi la pensée est un dialogue intérieur, le dialogue est une sorte de pensée en commun. Le dialogue, en permettant l'interruption, oblige le maître à douter de lui-même, à présenter sa pensée sous mille formes, à l'éclaircir par des analyses et des vues nouvelles, à la faire pénétrer par de lentes et habiles préparations. On voit toujours prédominer dans Platon le besoin de la persuasion, sur celui de la démonstration didactique. Le discours entre plus aisément dans l'âme que l'exposition abstraite, il y va plus avant. Il n'est personne qui ne comprenne mieux ce qui est exposé par une voix vivante, que par un livre muet, et mieux encore le discours qui s'adresse directement à nous-mêmes, qui nous prend au point où nous sommes, qui s'arrête et recommence selon nos besoins, nos doutes, nos observations, dont la clarté naturelle s'accroît ainsi par la lutte, et qui pénètre en nous par la force même que lui a donnée notre opposition.

Qu'une telle méthode soit nécessairement lente, on le conçoit. Ces lenteurs peuvent impatienter un auditeur inattentif, mais elles ont leur raison dans la nécessité de rendre les disciples plus habiles à résoudre une question par le raisonnement. « Que ceux qui » blâment les longueurs des discours, et n'approuvent » pas les cercles dans lesquels on tourne, nous fassent » voir comment la discussion, si on l'eût abrégée, » aurait rendu ceux qui y prenaient part plus habiles » dialecticiens (1). » La dialectique aime les détours et les retours. C'est comme un voyage, et un voyage

(1) *Polit.*, 286 E.

capricieux à travers toutes choses (διὰ πάντων διέξοδός τε καὶ πλάνη) (1). Et, en effet, il était bon d'imposer aux jeunes esprits, livrés aux doctrines des sophistes, ou aux ambitieuses chimères des philosophies antérieures, l'épreuve d'une discussion subtile et d'une méthode patiente. Après que l'esprit humain, abandonné à l'impétuosité de la nature, n'avait su produire que des hypothèses contradictoires ou de désastreuses négations, il fallait mesurer et lentement essayer ses forces, si l'on voulait recommencer avec quelque chance de succès une entreprise signalée par tant de chutes. « Quant à la considération de la » plus grande facilité et de la plus grande vitesse pos- » sible dans la solution des problèmes cherchés, la » raison nous recommande de ne la mettre qu'en se- » conde ligne, et non pas en première; et si une dis- » cussion prolongée rend l'auditeur plus pénétrant et » plus inventif, de nous y livrer sans nous impatienter » de cette longueur (2). »

Il est vrai que les longueurs de la dialectique ne sont pas toujours proportionnées aux nécessités de la discussion, et Platon n'est pas toujours fidèle à la mesure qu'il recommande dans la Politique. « Il ne faut pas tout sacrifier à cette mesure, dit-il. » Mais cette longueur était dans l'esprit des Grecs. Les longues conversations ne leur déplaisaient pas. Faisons grâce de leur amour pour la parole à ces génies harmonieux qui possédaient une langue si ravissante, et dont ils usaient si bien. Nous-mêmes, lorsque, réprimant l'impatience

(1) *Parm.*, 136 E.
(2) *Polit.*, 286 D.

de notre pensée, nous nous laissons aller à suivre dans toutes ses finesses cette langue originale, à la fois molle et sonore, d'où tant de charme a disparu pourtant avec la prononciation et l'accent, langue abondante et précise, si riche à rendre les mille nuances d'une pensée délicate et raffinée, quoique naïve encore, l'esprit de la Grèce s'empare de nous, et nous dirions avec Platon : « Ne nous faisons pas faute d'une » longueur qui pourrait nous donner du plaisir, à moins » qu'elle ne soit hors de propos. »

Toujours empressé de relever son système aux dépens de celui de Platon, Aristote oppose à la dialectique qui ne sait qu'interroger et demander partout des principes, la vraie science qui possède ces principes et qui ne les cherche pas (1). Cette observation est sans fondements ; cette prétendue incertitude que l'on impute à la méthode de Platon, elle n'est que pour la forme. Elle aussi possède ses principes, mais elle ne les pose pas tout d'abord : elle les recherche là où elle est sûre de les trouver, c'est-à-dire dans la conscience de l'homme. Ses interrogations n'ont d'autre effet que de dégager peu à peu ces principes de l'obscurité où ils sont enveloppés (2). Il n'est pas vrai que les recherches faites en commun soient plus sujettes à tromper que les recherches solitaires (3). Quel moyen plus

---

(1) Aristote, *Anal. post.*, I, XI. Οὐ γὰρ ἂν ἠρώτα· ἀποδεικνῦντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἐρωτᾶν.

Il oppose ὁ ἀποδεικνύων à ὁ ἐρωτῶν. *Top*, VIII, 111. *Analyt.*, μν, I, 1 : οὐ γὰρ ἐρωτᾷ, ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων.

(2) *Mén.*, 86. Ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι.

(3) C'est ici une des mille difficultés qu'Aristote soulève contre Platon. Il dit dans son traité : Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων : Μᾶλλον ἡ ἀπάτη γίνεται μετ'

grâce et ses brillantes couleurs ; on n'est pas encore venu à le dépouiller, à le réduire à la vérité nue qu'il exprime ; mais on fait entendre que l'on sait bien que ce n'est qu'une image ; on considère comme vraisemblable ce qui est raconté dans les mythes ; on réserve la certitude à la science (1). Dans Platon il s'établit pour ainsi dire une sorte d'équilibre qui ne s'est pas retrouvé, entre l'inspiration et la raison, entre la poésie et la science. Cette harmonie des plus belles facultés de notre âme est le caractère original de Platon. Ce serait faire une analyse inexacte de la méthode que de n'en pas marquer le côté poétique ; ce serait en donner une idée fausse que de ne pas dire que la forme poétique, si chère à Platon, n'est cependant qu'une forme. Les images ne prennent pas chez lui la place des choses mêmes. La clarté qu'il leur attribue n'est qu'une demi-clarté, propre seulement à préparer une clarté plus grande. La vraie clarté n'est pas dans les choses sensibles, elle n'est pas dans l'imagination, elle est dans la raison et dans les objets de la raison. « Il » faut travailler, dit-il, à nous rendre capables d'ex» pliquer et de comprendre nous-mêmes toutes choses » par la *raison*. C'est par la raison seulement, et par » aucun autre moyen, que se manifestent clairement les » choses incorporelles qui sont aussi les plus grandes » et les plus belles (2). »

(1) *Voy.* dans le Ménon comment Platon parle des prophètes et des hommes inspirés :... θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν... μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι.

(2) *Polit.*, 286..... Διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι· τὰ γὰρ ἀσώματα λόγῳ μόνῳ ἄλλῳ δὲ οὐδὲν σαφῶς δείκνυται.

Laissons donc de côté la forme, et n'examinons que le fond, l'esprit de la dialectique.

De même que la méthode de Socrate avait deux formes, l'*ironie* par laquelle il réfutait ses adversaires et les réduisait au silence, la *maieutique* qui lui servait à les conduire progressivement à la vérité, la méthode de Platon à deux parties, la partie critique et la partie positive; la première mène à la seconde, et celle-ci à la science véritable, c'est-à-dire à la connaissance de l'être.

Le premier degré de l'éducation d'un esprit est la purification (κάθαρσις) (1). Cette purification consiste à chasser de l'esprit les mauvaises opinions, comme on chasse du corps avant de lui donner des aliments nouveaux tout ce qui embarrasse ses fonctions. « Il faut » traiter le malade par la réfutation, lui faire honte » de lui-même, lui apprendre à connaître qu'il ne sait » que ce qu'il sait et rien de plus..... » « Ils interrogent » notre homme sur des choses qu'il croit savoir, tan- » dis qu'il les ignore; ils n'ont pas de peine à recon- » naître les opinions dans lesquelles il s'égare, et en les » rapprochant les unes des autres, ils les lui montrent » se contredisant entre elles sur le même sujet, dans » les mêmes rapports et sous les même points de » vue (2). » Telle est la méthode qu'emploie Platon dans un certain nombre de dialogues. On peut le voir à l'œuvre dans l'Hippias, l'Eutyphron, le Lysis, le Ménon, et même le Théétète. Tous ces dialogues sont

(1) *Soph.*
(2) *Soph.*, 230 B.

purement réfutatifs. Le caractère ironique y apparaît presque toujours; mais il se modifie suivant les différents interlocuteurs. Socrate se montre doux et modéré, quand l'adversaire est un jeune homme, dont il veut seulement inquiéter et secouer l'esprit : il devient mordant et impitoyable sous une apparence de bonhomie, lorsqu'il est aux prises avec des sophistes déterminés. Quand la critique n'a pas seulement pour objet d'éveiller l'esprit d'un jeune homme ou de confondre et d'embarrasser un sophiste, mais qu'elle s'attaque à une des grandes doctrines du temps, à celle d'Héraclite, par exemple, ou de Parménide, la forme ironique disparaît presque absolument, pour laisser place à une discussion serrée, savante, largement conduite, celle de Théétète, du Sophiste ou du Philèbe; il ne reste plus de l'ironie socratique que ce qui en fait la force véritable, à savoir l'art de mettre en contradiction avec lui-même l'adversaire que l'on combat.

Voici comment Platon procède dans ses dialogues purement critiques. Il pose une question, soit la définition de la science, soit la définition du beau, du saint, du courage ou de l'amitié. Son adversaire, un sophiste ou un jeune novice dans l'art de la dialectique, a toujours une réponse prête qu'il donne tout d'abord. Socrate, dont nous connaissons la feinte ignorance, et qui se prétend stérile en fait de sagesse (ἄγονος εἰμι σοφίας) (1), sait pourtant une toute petite chose, examiner passablement les opinions d'autrui.

(1) *Théét.*, 150 *sqq.*

Il exerce, dit-il, une profession analogue à celle de sage-femme que pratiquait sa mère, seulement elle accouchait les corps et lui les esprits. Son art est de discerner si l'âme d'un jeune homme va produire un être chimérique, ou porter un fruit véritable. C'est à cette distinction qu'il s'applique ; aussi lorsque quelque opinion lui est présentée, il la soumet sans pitié à son art redoutable, et ne craint pas souvent de l'arracher violemment de l'esprit où elle est née, quelque courroucés que soient la plupart des hommes lorsqu'on les soumet à cette opération salutaire. C'est ce qu'il fait dans les dialogues dont nous parlons. La première définition qui se présente succombe tout d'abord, parce qu'elle n'est pas le fruit d'un travail convenable, mais qu'elle n'est qu'une production hâtive, légère et sans germes. D'autres surviennent successivement, Socrate même souvent en suscite quelqu'une, qu'il détruit lui-même bientôt, et après avoir fait passer plusieurs fois son interlocuteur de l'affirmation à la négation ; après l'avoir fait tournoyer, comme dit Eutyphron, dans un cercle d'opinions mobiles et fuyantes, il l'abandonne en proie au doute et au découragement.

En effet, le dessein de Platon est de produire le doute dans les esprits ; mais pour y réussir il ne suffit pas de faire subir l'épreuve de la réfutation une seule fois et sur une seule idée, car cette idée une fois abandonnée une autre prendra la place et l'épreuve ne sera pas suffisante. Pour préparer sérieusement l'esprit à la vraie philosophie, pour le rendre mesuré et circonspect, pour en chasser toute stérile semence, il faut le soumettre plusieurs fois à l'épreuve de la critique, il faut le conduire d'opinion en opinion à l'aveu modeste

qu'il ne sait rien ; il faut de ruine en ruine descendre jusqu'au sol lui-même, nu d'abord il est vrai, mais prêt à recevoir la semence féconde, et ouvert de toute part à la généreuse chaleur du soleil.

Mais Platon ne veut pas rester dans le doute. Il appelle le doute comme un remède aux égarements d'une sagesse présomptueuse ; il ne s'y arrête pas. Par là son doute se distingue de celui des sectes académiques qui suivirent. Le doute de Platon est un doute excitant et provocateur ; il éveille l'esprit et lui inspire le désir de savoir. « Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher » et d'apprendre ce qu'il croyait savoir, encore qu'il » ne le sût point, avant d'être parvenu à douter, et » jusqu'à ce que convaincu de son ignorance, il ait » désiré savoir (1). »

Ainsi la purification s'opère par la réfutation et l'ironie. La réfutation produit le doute, et le doute est le commencement de la science.

Tels sont les premiers degrés de la méthode dialectique, bien fidèle, comme on le voit, à l'esprit et aux procédés de Socrate.

L'esprit une fois délivré des fausses opinions qui lui fermaient l'entrée de la vraie science, quel chemin devons-nous suivre pour atteindre l'objet de la science, le vrai ? Devons-nous, comme les Pythagoriciens, nous renfermer dans l'étude des nombres et des rapports mathématiques ? Devons-nous, comme les Phisiciens d'Ionie, nous attacher à l'étude des phénomènes de la nature, ou enfin, comme certains disciples d'Hé-

---

(1) *Mén.*, 84 C.

raclite, réduire toute la science des choses à la science des mots (1)? C'est ce qu'il s'agit maintenant de déterminer.

La science des mots joue un assez grand rôle dans la philosophie de Platon. Un dialogue entier est consacré au langage, le Cratyle. Proclus, dans son commentaire sur ce dialogue, nous dit que le Cratyle est un dialogue dialectique (p. 1, c. II). « Il nous enseigne la valeur propre des mots, et c'est par cette étude que doit commencer quiconque veut devenir dialecticien (p. 3, c. VII). « Comme dans le Parménide, Platon fait connaître la dialectique, non la vaine, mais celle qui entre dans le fond des choses; de même ici il traite de la grammaire dans son rapport avec la science des êtres (p. 3, c. VIII) (2). »

Suivant Socrate, le mot n'est point d'institution arbitraire (3). En effet, chaque chose ayant sa réalité propre indépendante de notre manière de sentir, il est évident que nos actions sont déterminées non par notre caprice, mais par la nature des choses auxquelles nous les appliquons. Ainsi, pour couper ou pour brûler, il faut se servir des moyens que la nature nous indique et de la manière qu'elle nous indique. De même, l'action de nommer doit avoir aussi sa nature propre. Pour chaque chose il y a un instrument particulier : pour percer, le perçoir; pour démêler le tissu, le battant; pour nommer, le nom. De même que le battant sert à démêler les tissus, le nom est un instru-

(1) Procl., *Comm. in Parm.*, t IV, p. 12.
(2) Cous., notes sur le Cratyle, t. XI, p. 501.
(3) *Voyez* le Cratyle.

ment d'enseignement qui sert à démêler les manières d'être des choses. Le battant est dû à un artisan particulier, le menuisier, et il ne peut être fait que par celui qui sait cet art. Le nom est dû à un artisan supérieur, et tout le monde n'est pas appelé à donner des noms aux choses. Cet artisan, c'est le législateur. Or, comme le menuisier, lorsqu'il construit le battant, se règle sur la nature de l'opération du tissage, et d'un autre côté imite un modèle dont il a l'idée et qu'on peut appeler le battant par excellence, ainsi le législateur doit se régler sur la nature des choses qui doivent être nommées, sans jamais perdre de vue l'idée du nom. Mais comme aussi l'on peut forger d'excellents instruments sans se servir du même fer, de même on peut créer d'excellents noms avec des sons et des syllabes différents, pourvu qu'ils soient convenablement appropriés à chaque chose ; de même enfin que le juge, pour la bonté d'un battant, sera celui qui s'en sert, à savoir, le tisserand ; pour celle d'une lyre, le joueur de lyre ; de même celui qui jugera de la valeur du nom sera celui qui sait s'en servir, c'est-à-dire celui qui sait interroger et répondre, le dialecticien (1).

(1) Suivant Démocrite, les noms étaient tous de convention et d'institution humaine. Voici quels étaient ses arguments suivant Proclus, p. 6, c. XVII : « Il tirait le premier de l'homonymie : on donne le même nom à des » choses différentes ; les noms ne sont donc pas conformes à la nature. Il » prenait le second de la synonymie : si des noms différents pouvaient con- » venir à une seule et même chose, la réciproque serait vraie, ce qui est » impossible. Il alléguait pour troisième preuve le changement des noms. » Pourquoi aurait-on changé le nom d'Aristocles en celui de Platon ? le nom » de Tyrtame en celui de Théophraste, si les noms venaient de la nature ? » Enfin il arguait du défaut d'analogie. Pourquoi n'y a-t-il pas un verbe » qui vienne de διxαιοσύνη, comme φρονεῖν vient de φρόνησις ? Il concluait » que les noms viennent du hasard et non de la nature. Pythagore, au con-

Or, ce qui fait la propriété et la convenance des mots, c'est l'imitation, et non pas l'imitation extérieure et sensible, comme celle de la forme, de la couleur, du son : c'est là plutôt l'œuvre du peintre ou du musicien ; mais l'imitation de l'essence propre de chaque chose. « Si, au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée ? »

La lettre ρ, par exemple, exprime le mouvement à cause de sa mobilité ; les lettres sifflantes rendent l'idée de souffler ; les lettres δ et τ expriment ce qui lie, ce qui arrête. La propriété des noms consiste donc à représenter la chose telle qu'elle est ; ils ont la vertu d'enseigner. Mais si cela est, il est vrai de dire, avec Cratyle, que celui qui sait les noms sait les choses. D'où il paraîtrait suivre que la vraie science dialectique doit se borner à l'étude des noms, et que la grammaire est toute la philosophie (1).

Mais toute chose n'a pas la propriété d'être exprimée dans son essence par une lettre correspondante. Qui pourrait trouver pour chaque nom de nombre une

---

» traire, sur la même question, professait, suivant Proclus, l'opinion de
» Platon. Comme on demandait à Pythagore quel est de tous les êtres le
» plus sage : C'est le nombre, répondit-il. Et après le nombre ? C'est, dit-il,
» celui qui a donné les noms aux choses. Il voulait désigner par le nombre
» le monde intelligible, et par celui qui a donné les noms, l'âme qui doit
» l'être à l'intelligence. Il n'attribuait donc pas l'institution des noms au
» hasard, mais au principe qui contemple l'intelligence et la nature des
» êtres. Il croyait donc que les noms étaient suivant la nature. »

(1) C'était en effet l'opinion de l'école d'Héraclite que c'est par l'étude des mots qu'il faut aller à la connaissance des choses.... Καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλιτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν (Procl., *Comm. in Parm.*, t. IV, p. 12).

forme appropriée et naturelle? Dans ce cas et dans mille cas semblables, la convention et l'usage seuls déterminent le sens des mots. Comment alors l'étude des mots pourrait-elle nous instruire sur la nature des choses? En outre, se réduire à l'étude des langues, n'est-ce pas s'enchaîner par là à n'admettre que la pensée de ceux qui ont fait les langues? Or ceux qui ont institué les premiers mots l'ont fait d'après leur manière particulière de concevoir les choses, et s'ils se sont trompés, nous ne pouvons que nous tromper après eux.

La plupart des mots semblent indiquer que toutes choses sont dans un mouvement perpétuel. La pensée d'Héraclite a évidemment inspiré les instituteurs du langage ; mais cette pensée même ne domine pas partout, car un assez grand nombre de mots, au contraire, paraissent aussi exprimer le repos. De sorte qu'aucun système ne peut se prévaloir du langage pour se défendre ; car compter le nombre des mots comme les cailloux du scrutin, cela ne serait pas raisonnable.

Et puis comment ces premiers instituteurs du langage ont-ils pu le former, s'ils n'avaient pas déjà la connaissance des choses? Et comment la pouvaient-ils avoir, si l'on ne connaît les choses que par les noms? Et s'il y a deux sortes de noms, ceux qui expriment le repos et les autres le mouvement, lesquels devrons-nous considérer comme de vrais noms? Sera-ce avec des noms que nous pourrons juger la différence? mais il n'y en a point d'autres : nous ne pouvons donc trouver dans les noms la mesure et le signe absolu de la vérité. Dans cet embarras, n'est-ce pas aux choses mêmes qu'il faut avoir recours? Il faut donc qu'il soit possible de connaître les choses sans les noms, sans

quoi, ne pouvant comparer l'image au modèle, nous nous servirions du langage sans aucune garantie de sa fidélité, et dans les discussions qui se soulèveraient, chacun ne pourrait faire valoir que le nombre des mots qu'il aurait en sa faveur, et laisserait de côté le poids des raisons.

« Mais de décider par quelle méthode il faut procé-
» der pour découvrir la nature des êtres, c'est peut-
» être une entreprise au-dessus de nos forces et des
» tiennes ; qu'il nous suffise d'avoir reconnu que ce n'est
» pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il
» faut étudier les choses (1). »

La discussion de Cratyle vient de nous le montrer, l'étude des mots peut être d'un grand secours pour la connaissance des essences des choses. En rattachant la science des mots à la science des réalités, Platon fait de la grammaire une science philosophique ; et dans ce sens on comprend que Proclus ait dit que le Cratyle est un dialogue dialectique. On sait, de plus, l'importance que l'école socratique attache à la définition. Or la science des définitions suppose la science du langage.

La science des mots est donc utile à la science ; mais elle n'est pas la science encore. C'est dans les choses qu'il faut étudier les choses. Sur quelles choses faut-il que nous portions notre esprit ? Celles qui se présentent tout d'abord sont les choses sensibles que nous connaissons par la sensation. De là une nouvelle opinion sortie, comme la première, de l'école d'Héra-

---

(1) *Crat.*, 439 B.

clite, à savoir, que la vérité est pour chacun dans sa manière de sentir, que la sensation est toute la science.

Cette doctrine, dont Protagoras est le père, est plus profonde que celle qui place la science dans l'étude des mots. Le mot n'est que le signe de la sensation ; la sensation est le principe même de la connaissance. Les mots n'ont qu'un rapport indirect avec les choses ; la sensation est en communication immédiate avec elles.

Suivant Théétète, dans le dialogue qui porte ce nom, la science n'est que sensation (1). Protagoras exprime la même idée par cette autre formule : « L'homme est la mesure de l'existence des choses qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas. » Nous allons voir l'identité de ces deux maximes (2).

Si, en effet, savoir c'est sentir, je sais ce que je sens et je ne sais que ce que je sens. Par conséquent il n'y a de vérité et par suite de réalité pour moi que celle dont ma sensation m'avertit. Ce qu'elle ne me fait pas connaître n'est pas pour moi ; ce qu'elle me fait connaître est tel qu'elle me le fait connaître. Ma sensation est donc pour moi la mesure de toutes choses, et en général, pour tout homme, la sensation est la mesure de tout, et par conséquent l'homme qui sent est la vraie mesure des choses. Ainsi toutes choses sont ce qu'elles nous paraissent.

L'origine de cette opinion est dans la métaphysique d'Héraclite (3) : c'est Platon lui-même qui nous montre ce lien. Suivant Héraclite, rien n'est en re-

---

(1) *Théét.*, 151 E.
(2) *Ibid.*, 152 A.
(3) *Ibid.*, 152 D *sqq.*

pos, aucune chose n'a de qualité fixe et persistante. Toutes choses proviennent du perpétuel mouvement et du perpétuel mélange; à la rigueur, il faudrait retrancher partout le mot d'être : rien n'est, mais tout devient, c'est l'opinion de tous les sages.

De ce concours de mouvements résulte ce que nous appelons l'objet sensible et la sensation, deux choses qui ne vont jamais l'une sans l'autre. L'objet ne devient sensible que par sa rencontre avec l'organe, qui, par cette même rencontre, devient sentant. C'est ainsi que l'œil, d'une part, se mouvant vers un certain objet, et cet objet se mouvant vers l'œil, il en résulte dans l'objet la qualité de blancheur, dans l'œil la sensation de blanc : mais ni l'œil ne peut avoir cette sensation, ni l'objet cette qualité sans ce mouvement réciproque. La qualité sensible et la sensation sont deux termes corrélatifs qui n'ont de réalité que dans leur mutuel rapport; car il n'est pas possible que je devienne sentant sans qu'il y ait quelque chose de senti, n'y qu'il y ait rien de senti, sans que quelqu'un soit sentant; on ne peut donc dire, ni souffrir qu'on dise, que rien existe ou se fait en soi et pour soi. Ainsi il n'y a pas de qualité absolue : rien n'est en soi tel ou tel, rien n'est agent, rien n'est patient que par son union avec ce qui est patient ou agent; rien n'est sentant, rien n'est sensible, que par son union avec ce qui est sensible ou sentant; en un mot, « toute chose est un rapport qui varie sans cesse. »

Telle est la doctrine de Protagoras et d'Héraclite, que Platon devait rencontrer dès son point de départ. Car, si elle est vraie, aucune recherche métaphysique n'est possible; tout se réduit à constater et à décrire

Ainsi, de l'aveu même de Protagoras, toutes les opinions des hommes ne sont point vraies. Mais maintenant allons jusqu'au cœur même de la doctrine, jusqu'à la sensation infaillible. « Examinons cette essence » toujours en mouvement, et en la frappant comme » un vase, voyons si elle rend un son bon ou mau- » vais (1). »

Tout se meut, nous disent Héraclite et ses partisans (2). Or il y a deux sortes de mouvements : celui de translation, par lequel un corps est porté d'un lieu à un autre; celui d'altération, par lequel il change de qualité ou de nature. Quand on dit que tout se meut, on entend que tout se meut à la fois du double mouvement de translation et d'altération. En effet, si une chose ne se mouvait que d'une seule manière, elle resterait en repos, relativement à l'autre mouvement, de sorte, qu'à ce point de vue, elle serait fixe et pourrait être saisie : par exemple, si un objet qui change de lieu ne changeait pas de nature, on pourrait dire que tel objet change de lieu, et si le lieu était fixe, on pourrait au moins désigner le lieu ; mais il n'en est pas ainsi. Le même objet qui perpétuellement change de lieu, change perpétuellement de nature, de telle sorte que non-seulement un objet n'est rien en soi, mais qu'il n'est pas même ce qu'il paraît être, qu'il ne peut pas même paraître, puisque, dans cet instant où l'on voudrait en saisir l'apparence, il a changé. Puisque tout s'écoule, les qualités sensibles s'écoulent incessamment, et avec elles les sensations

(1) *Théét.*, 179, B.
(2) *Ibid.*, 181 *sqq.*

qui y correspondent. N'essayez pas d'arrêter, fût-ce un seul moment, le flux éternel des choses. Dans ce qui vous paraît un instant indivisible, il y a une succession à l'infini d'états infiniment mobiles. Rien n'est, dites-vous ; bien plus, rien ne devient, rien n'a de qualités même relatives. Aucun nom, quelque indéterminé qu'il soit, ne peut exprimer ces ombres fuyantes que nous appelons des objets ; la seule expression qui convienne, c'est, *en aucune manière*. La sensation elle-même n'est pas plus sensation qu'autre chose ; elle n'est pas plus science qu'autre chose, et le système succombe sous le poids de ses contradictions.

Sortons de cet abîme de mobilité qui donne le vertige : rentrons dans la réalité et dans l'expérience. N'y a-t-il que les sens qui prononcent en nous sur les vrais caractères des objets ? C'est la vue qui nous fait apercevoir les couleurs, c'est l'ouïe qui nous fait entendre les sons. Mais lequel de ces deux sens nous révèle ce qu'il y a de commun dans leurs objets ? Chacun d'eux a ses fonctions propres et n'usurpe pas sur l'autre. Il faut donc qu'il y ait un centre où se réunissent la vue et l'ouïe, et qui compare leurs données. En effet, est-il vraisemblable qu'il en soit de nous comme de ces chevaux de bois qui ont bien les apparences des sens, mais non pas une âme qui sente véritablement (1).

Or, combien de qualités communes n'attribuons-nous pas aux divers objets de nos différens sens ? L'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance,

---

(1) *Théét.*, 184 D.

l'identité et la différence, et encore l'unité, le pair, l'impair et tout ce qui en dépend (1).

Nous n'avons point d'organes particuliers pour ces sortes de choses; mais notre âme examine immédiatement par elle-même tout ce que les objets ont de commun (2).

Mais c'est précisément dans ces caractères communs et universels des objets que réside leur essence. « Est- » il possible que ce qui ne saurait atteindre l'essence » atteigne la vérité! — Aura-t-on jamais la science » tant qu'on ignore la vérité?

» La science ne réside donc point dans la sensa- » tion (3). »

Socrate, cependant, s'était d'abord égaré sur la foi des sens. Il avait cru avec les Physiciens de son temps que c'était dans la nature physique qu'il fallait chercher la raison des choses. Inquiet de savoir pourquoi et par quelles causes se produisent les différents phénomènes de la nature, par exemple quelle cause fait que les corps s'accroissent, si c'est le sang qui nous fait penser, ou l'air, ou le feu, etc., il s'était arrêté à des raisons physiques, expliquant le fait par le fait, et qui n'offraient rien de satisfaisant pour l'esprit. C'était confondre les causes véritables des phénomènes avec leurs conditions nécessaires (4). Le livre d'Anaxagore, qui semblait annoncer quelque chose de supérieur aux théories insuffisantes des Physiciens, restait lui-même,

(1) *Théét.*, 185 D.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, E.
(3) *Ibid.*, 186 D.
(4) *Phéd.*, 99 B.... Ἄλλο μεν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

tout en invoquant le principe nouveau de l'intelligence, dans la région des faits physiques (1). Après s'être lassé à poursuivre la raison des choses, Socrate craint d'avoir pris une route mauvaise en cherchant la vérité par les yeux du corps et dans les corps eux-mêmes. Il résolut donc d'avoir recours à la raison, et « de regarder en » elle la vérité des choses (2). »

Un autre passage du Phédon nous explique mieux encore sa pensée : « Tant que nous aurons notre corps » et que notre âme sera enchaînée dans cette corruption, » jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est- » à-dire la vérité (3). » Le corps, par ses mille nécessités, ses impatiences, nous enlève une partie de notre temps; par les passions qu'il allume en nous il nous rend incapables de la vraie philosophie, et si par bonheur nous avons surpris pour elle quelque loisir, il intervient tout à coup pour nous troubler et nous étourdir.

Si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que nous nous séparions du corps, que « l'âme » elle-même examine les choses en elles-mêmes. »

Et encore : « Qu'y a-t-il de plus rigoureux que de » penser avec la pensée toute seule, dégagée de tout » élément étranger et sensible, d'appliquer immédia- » tement la pure essence de la pensée en elle-même à » la pure essence de chaque chose en soi, sans le mi- » nistère des yeux et des oreilles, sans aucune inter- » vention du corps qui ne fait que troubler l'âme et

(1) Cf. Arist. *Mét.*, l. I.

(2) *Phéd.*, 99 E.... Ἔδοξε δή μοι χρῆσαι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀληθείαν.

(3) *Phéd.*, 66 C.

» l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour » peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce (1)? »

Cet affranchissement du corps, cette retraite de l'âme en elle-même, condition essentielle de la dialectique, nous marque déjà le profond sentiment spiritualiste qui est l'âme de la doctrine platonicienne. Pour Platon, l'œuvre constante du philosophe, c'est la séparation de son âme et de son corps. Le vrai philosophe s'exerce continuellement à mourir, il aspire à se délivrer de la folie du corps. Il craint de perdre les yeux de l'âme en regardant les objets avec les yeux du corps. « La vue et l'ouïe, dit-il, ont-elles quelque certitude, ou les poëtes ont-ils raison de nous chanter sans cesse que nous ne voyons ni n'entendons véritablement (2)? » Que l'âme regarde les choses par les yeux du corps, et aussitôt elle s'égare, elle chancelle comme un homme ivre, elle a des vertiges; mais qu'elle examine les choses par elle-même, que se dégageant de tout commerce avec le corps elle se porte d'elle-même à ce qui est immuable et éternel, ses égarements cessent, et l'accord, l'unité, l'immobilité qui se trouvent dans les objets qu'elle contemple se communiquent à elle: alors elle devient sage. Hors de là, elle ne peut rien savoir, car à celui qui n'est point pur il n'est pas permis de contempler la pureté.

Mais il n'est pas facile de consulter la raison en elle-même, et d'y distinguer tout ce qu'elle contient. L'homme est uni à un corps dont il lui est impossible de se défaire tout d'un coup. Il vit au milieu des choses

(1) *Phéd.*, 66.
(2) *Ibid.*, 65 *sqq.*

sensibles, et il ne peut s'empêcher d'en ressentir souvent les atteintes. Quel que soit son amour du vrai, il ne peut faire que ses premières impressions ne lui soient venues du dehors. D'ailleurs, les choses sensibles qui égarent l'esprit, s'il s'y arrête, peuvent lui être d'un puissant secours s'il n'y voit que des images dont les types sont ailleurs. Il ne faut pas tourner de force l'esprit à la vraie lumière qui l'éblouirait; il faut le détourner avec art des ténèbres et l'essayer sur des ombres.

Encore une fois, la méthode de Platon n'est pas la méthode mystique : elle ne sépare pas violemment l'âme du corps, elle ne prétend pas arracher l'âme à la terre, elle prend la terre comme un point d'appui. C'est de là que la raison s'élance à la source de tout être, toujours de plus en plus libre, de plus en plus pure, à mesure qu'elle approche du principe de toute pureté.



Fidèles à Platon, racontons le mythe magnifique où, dans une image vive et transparente, le mouvement de la dialectique se trouve tout esquissé.

Les hommes sont semblables à des captifs enchaînés dans un caveau souterrain. En haut et derrière eux est une ouverture par laquelle pénètre le jour. Ce jour est produit par un feu qu'ils ne peuvent apercevoir : car ils sont tournés vers les parois de la caverne, et leurs fers les empêchent de tourner la tête et le corps. Au devant de l'ouverture de la caverne est un chemin, et le long de ce chemin un petit mur au-dessus duquel apparaissent certains objets que portent des hommes qui passent par derrière. Ces objets réfléchissent leur ombre sur les parois de la caverne que regardent les malheureuses victimes. Qu'imagine-t-on

que ces captifs doivent penser de ces ombres qu'ils aperçoivent? Évidemment, que ces ombres sont des réalités et les seules réalités. Et si par hasard les hommes véritables qui passent en haut conversent ensemble, et que leurs voix soient répercutées par les échos de la caverne, les prisonniers croient naturellement que ce sont les ombres qui parlent.

Or, si l'on arrache l'un d'eux à cette captivité souterraine, si on le traîne violemment par le sentier rude et escarpé jusqu'à la clarté du soleil, ne se plaindra-t-il pas, ne sera-t-il pas blessé de cette splendeur éclatante, ne croira-t-il pas que les ombres qu'il quitte sont plus réelles que les trop lumineuses beautés qu'il aperçoit; ne faut-il pas le préparer à cette lumière pour laquelle sa vue est faite, mais qu'elle ne soutient pas d'abord, émoussée par l'habitude? Ce qu'il discernera plus facilement, ce sera d'abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets eux-mêmes. « De là il portera ses regards vers le ciel, » dont il soutiendra plus facilement la vue, quand il » contemplera, la nuit, la lune et les étoiles, qu'il ne » pourrait le faire pendant que le soleil éclaire l'ho» rizon. A la fin il pourra, non-seulement voir le soleil » dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais » le contempler lui-même à sa véritable place (1). »

Ainsi, quoique l'âme captive ait pour objet véritable l'invisible soleil des esprits, quoiqu'elle doive s'arracher aux chaînes du corps, pour s'appliquer elle-même

(1) *Rép.*, l. VII.

à la vraie essence des choses, elle n'est pas capable de regarder tout de suite cette pure et parfaite lumière. Ce n'est pas sans doute la sensation qui nous révèle l'être ; car l'être ne réside pas dans les choses sensibles ; mais la sensation peut réveiller en nous l'idée de l'être dont les choses sensibles offrent l'image.

Il faut distinguer deux espèces de perceptions : celles dont les sens sont juges compétents, et qui par conséquent ne provoquent pas l'entendement à la réflexion, et celles qui ne permettent pas aux sens de porter un jugement sans provoquer l'action de la pensée (1).

Platon éclaircit cela par un exemple. Quand nos sens nous font apercevoir nos doigts, il n'y a rien là qui éveille la curiosité de l'intelligence, car la vue juge parfaitement sur ce point et elle ne se contredit jamais ; ainsi elle ne nous fait jamais penser qu'un doigt soit autre chose qu'un doigt.

Mais si nous interrogeons la vue ou les autres sens sur la grandeur ou la petitesse, la mollesse ou la dureté, ils nous montrent la même chose à la fois grande et petite, pesante et légère, et par exemple Socrate, qui est grand relativement à Simmias, est petit relativement à Cébès. Il en est de même des sensations qui nous révèlent des objets beaux sous un point de vue et laids sous un autre, des unités imparfaites, des égalités inégales. Toutes ces contradictions qui existent dans les objets des sens sont de nature à exciter l'étonnement. Or l'étonnement est le commencement de la philosophie, Iris est fille de Thaumas (2).

---

(1) *Rép.*, l. VII, 523 *sqq.*
(2) *Théét.*, 155. — *Voy.* Arist., *Mét.*, l. I, 2.

Ainsi les contradictions des choses sensibles étonnent et arrêtent l'esprit; il revient sur lui-même et il est forcé de faire attention à ses propres idées; alors lui apparaissent l'unité, la fixité et l'être qui manquent aux objets mobiles de la sensation. Alors naissent ou renaissent dans l'esprit certaines idées supérieures aux idées du monde sensible : les sensations font place aux idées véritables. C'est ce mouvement de retour à des conceptions que nous possédions sans doute déjà, mais qu'il semble que nous ayions oubliées, que Platon appelle la *réminiscence* (ἀνάμνησις).

Éclaircissons ce point capital de la doctrine platonicienne; suivant nous c'est là qu'est le fond, l'âme de la méthode dialectique.

On se souvient que la méthode de Socrate, méthode d'interrogation ou d'accouchement, comme il l'appelait, était fondée sur le principe qu'aucun homme n'apprend rien d'un autre homme, mais qu'il trouve tout de lui-même, pourvu qu'il soit aidé dans cette recherche par un questionneur habile (1). Ainsi lorsqu'on présente à mon intelligence un certain principe, je l'approuve ou je le nie tout d'abord; je n'apprends pas d'un autre s'il est vrai ou faux; je le vois, je l'affirme par moi-même, et de même pour les conséquences du principe. Et il n'est pas nécessaire que j'aie entendu énoncer déjà ce principe et ses conséquences. Dès la première fois je les juge, je les admets ou je les rejette. De là, suivant Socrate, la nécessité d'une méthode qui n'impose aucun principe, mais qui amène les

(1) *Phéd.*, 73 A. Ἐὰν τις καλῶς ἐρωτᾷ.

hommes, soit à découvrir le vrai, soit à reconnaître le faux par eux-mêmes, par la force propre de leur raison, par l'évidence invincible de la vérité.

Or, cette adhésion immédiate à des principes non encore éprouvés ressemblait trop à une sorte de souvenir pour que cette idée poétique ne se présentât pas à l'esprit. Cette métaphore passa dans le langage de Socrate et de Platon; elle fut plus qu'une métaphore, et chez ce dernier, grâce à d'autres éléments qui s'y mêlèrent, elle devint une théorie. Dans le Ménon cette théorie est vérifiée par l'exemple; mais les passages les plus importants où cette théorie soit signalée sont ceux du Phèdre et du Phédon.

Qu'appelle-t-on se ressouvenir? n'est-ce pas l'état suivant de l'esprit? « Lorsqu'en voyant ou en entendant » quelque chose, ou en l'apercevant par quelque autre » sens, nous n'avons pas seulement l'idée de la chose » aperçue, mais que nous pensons en même temps à » une chose dont la connaissance est pour nous d'un » tout autre genre que la première, ne disons-nous pas » avec raison que nous nous ressouvenons de la chose » à laquelle nous pensons occasionnellement? »

Par exemple, à la vue d'une lyre, penser au musicien, à la vue de Simmias, penser à Cébès, c'est là ce qu'on nomme se ressouvenir (1).

La réminiscence a lieu par la ressemblance et la dissemblance des objets. Par exemple, si Simmias fait penser à Cébès, le portrait de Simmias fera penser à Simmias. Et lorsqu'un objet réveille en nous la pensée

---

(1) *Phéd.*, 73.

d'un objet semblable, nous savons, nous jugeons si l'image représente fidèlement l'original, ou s'il manque quelque chose (1).

Or, quand nous apercevons dans la nature, des arbres, des pierres, des objets de mille sortes, qui nous paraissent égaux entre eux, n'est-il pas vrai que nous pensons à une certaine égalité différente de celle qui tombe sous nos sens (2)? Car peut-on appeler égal ce qui est tantôt égal, tantôt inégal, comme une pierre et un corps quel qu'il soit, égal à tel objet, inégal si on le compare à tel autre, et même n'étant jamais d'une égalité rigoureuse? Quand nous disons que deux choses sont égales, n'entendons-nous pas quelque chose de plus que ce que nous voyons, et ne serait-il pas plus juste de dire en parlant de tous les objets qui ne nous sont connus que par les sens, qu'ils ne sont qu'à peu près égaux? Nous concevons donc une égalité supérieure à celle des choses, puisque nous comparons l'égalité des choses à celle-là, égalité absolue, unique, invariable. Or l'égalité des choses qui sont sous nos yeux n'est pas plutôt l'égalité que son contraire. La ressemblance, dans les choses sensibles, est partout mêlée de dissemblance. Si donc nous entendons quelque chose de réel par ces mots d'égalité et de ressemblance, ce ne peut être que quelque chose qui ne tombe pas sous les sens, quelque chose qui ressemble si l'on veut à ce qui tombe sous nos sens, mais qui

---

(1) *Phéd.*, 74 A.... Ἐννοεῖν εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἴτε μὴ ἐκεῖνον οὗ ἀνεμνήσθη.

(2) *Phéd.*, *ibid.*, *ibid.*... Ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι αὐτὸ τὸ ἴσον, φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν.

lui est infiniment supérieur, de toute la supériorité de ce qui est vraiment réel, sur ce qui aspire à être réel; de ce qui est vraiment égal, sur ce qui aspire à être égal. Mais cette conception d'une égalité vraie et positive, quoiqu'elle soit provoquée en nous par l'action des sens, n'est cependant pas produite par cette action; car quelle apparence que nos sens qui ne nous font connaître qu'une égalité imparfaite, une égalité inégale, puissent nous donner par eux-mêmes l'idée de l'égalité vraiment égale! Quelle apparence que cette idée, qui est le type auquel nous comparons les différentes égalités sensibles, nous soit acquise par la considération seule de ces égalités! En général, pour comparer une chose à une autre, pour dire qu'elle s'en rapproche, mais qu'il lui manque encore beaucoup, ne faut-il pas avoir l'idée de cette autre chose; il faut posséder la mesure avant de l'expliquer. « Ainsi, avant » que nous ayons commencé à voir et à entendre, et » à faire usage de nos autres sens, il faut que nous » ayons eu connaissance de l'égalité intelligible pour » lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales » sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette éga» lité sans pouvoir l'atteindre (1). » Et comme nos sens s'exercent dès le premier moment de la naissance, nous possédons cette idée avant la naissance même. Or, si nous ne perdions pas cette idée, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie. C'est ce qui n'est pas. Car celui qui sait peut rendre raison de ce qu'il sait. Or la plu-

(1) *Phéd*, 75 B.

part des hommes en sont incapables. Ils ne savent donc pas. Il faut donc croire qu'ils ont perdu ces connaissances qui ont précédé la naissance. Mais quand leurs sens aperçoivent quelque chose qui ressemble à ce qu'ils ont connu, leurs anciennes connaissances leur reviennent, ils ressaisissent leur bien d'autrefois (1); c'est là ce qu'on appelle apprendre, et ce n'est en réalité que se ressouvenir.

Or ce que nous disons de l'égalité, remarquons que nous pouvons le dire de beaucoup d'autres choses, telles que le beau, le bien, le juste, le saint, en un mot toutes les choses que dans un discours nous marquons du caractère de l'existence (2). Ainsi les sens ne nous donnent pas davantage une beauté vraie, une vraie sainteté, qu'une égalité véritable.

Tous ces objets qui ont pour caractère l'existence, non pas l'existence fugitive des êtres sensibles, mais l'existence identique et permanente, toutes ces choses nous sont connues d'autrefois : nous les avons oubliées en naissant; mais quand quelque image imparfaite en éveille en nous l'idée, nous nous en souvenons avec délices.

D'où nous viennent ces connaissances perdues en naissant, et qu'un jour la sensation réveille dans l'esprit? Comment les avons-nous eues, puis négligées, puis retrouvées? Écoutons la belle fable du Phèdre.

L'âme autrefois vivait dans le ciel avec les dieux; elle portait alors des ailes dont la vertu est d'élever ce qui est pesant, vers les régions divines. Là habite éter-

(1) *Phéd.*, 75 E. Οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν.

(2) *Phéd.*, 75 C. Περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι.

nellement, au sein de la vraie sagesse, de la vraie justice et de la vraie science, l'essence véritable, sans forme, sans couleur, impalpable, l'être par excellence. C'est de la contemplation de cette essence que se nourrit la pensée des dieux. Aussi les dieux, Jupiter en tête, accomplissent-ils dans le ciel de merveilleuses évolutions autour de cette essence divine. Les âmes essayent de les suivre, car c'est aussi de la contemplation de ce qui est divin, c'est-à-dire de ce qui est beau, bien et vrai, qu'elles nourrissent et fortifient leurs ailes. Mais toutes n'ont pas le même bonheur ; les unes avec beaucoup d'efforts réussissent à ne point perdre de vue l'objet de leurs désirs, d'autres s'élèvent et s'abaissent, voient certaines essences, et n'aperçoivent pas certaines autres (1).

« Or c'est une loi d'Adrastée que toute âme qui, » compagne fidèle des âmes divines, a pu voir quel- » qu'une des essences, soit exempte de souffrance jus- » qu'à un nouveau voyage, et que si elle parvient » toujours à suivre les dieux, elle n'éprouve jamais » aucun mal. Mais si les essences leur échappent, » elles perdent leurs ailes et tombent dans un corps » terrestre. » Alors, suivant qu'elles ont plus ou moins vu dans leur voyage à la suite des dieux, elles se partagent les différentes destinées humaines. Au premier rang, et comme on voit, le plus près des dieux et du ciel est le philosophe dévoué à la sagesse, à la beauté, aux muses et à l'amour pur ; au dernier rang, et le plus près de la brute, le tyran ; entre eux, et à des degrés différents, le roi juste ou guerrier, le poli-

(1) *Phædr.*, 246.

tique, l'athlète, le poëte, l'artisan, le sophiste. Mais tous ne sont des hommes qu'à la condition d'avoir contemplé déjà la vérité ; car « le propre de l'homme est » de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans » la diversité des sensations, peut être compris sous une » unité rationnelle. Or, c'est là se ressouvenir de ce » que notre âme a vu dans son voyage à la suite des » dieux, lorsque, dédaignant ce que nous appelons im» proprement des êtres, elle élevait ses regards vers » le seul être véritable (1). »

Ainsi nous avons connu autrefois l'être véritable ; nous l'avons contemplé, au moins nous l'avons entrevu, puis nous avons cessé de le voir, et nous sommes tombés alors dans nos enveloppes grossières ; mais ici-bas encore nous retrouvons quelques traces de ce que nous avons admiré là-haut, quelque image où nous avons peine à reconnaître le modèle. Alors se réveille dans l'âme le souvenir de ce modèle regretté. Mais toutes n'ont pas les souvenirs également distincts. Quelques-unes, entraînées par le poids du corps et livrées à l'injustice, oublient les choses sacrées qu'elles ont vues. Le philosophe seul, tout plein encore des sacrés mystères qu'il a laissés avec douleur, croit retrouver des ailes, et vit autant que possible par la mémoire avec ces objets merveilleux pleins de béatitude et de calme. « En apercevant la beauté sur la terre, il lève » comme l'oiseau ses yeux vers le ciel, et négligeant » les affaires d'ici-bas il passe pour un insensé (2). »

Laissons maintenant de côté toutes les formes poé-

(1) *Phædr.*, 249 B.
(2) *Phædr.*, 249.

tiques et symboliques dont Platon a accompagné et enveloppé sa théorie de la réminiscence. Cherchons-en le fond. Il est clair que la réminiscence est le procédé à l'aide duquel, dans le système de Platon, nous atteignons les idées, c'est-à-dire les réalités intelligibles.

Or, qu'y a-t-il dans le fait de la réminiscence? Analysons-le, en restant aussi fidèles que possible à la pensée de Platon. Il y a deux choses dans ce fait: 1° une perception quelconque des sens qui nous révèle quelque réalité dans le monde sensible; 2° une opération de l'esprit qui, à la suite de cette perception, ou en même temps, nous découvre ou nous rappelle, dans un autre monde que celui des sens, une réalité correspondante à celle que nous avons aperçue, mais infiniment supérieure.

Il est clair que ces deux faits sont distincts; que l'idée n'est point une perception des sens, puisque les sens ne nous font rien connaître qui ne soit à la fois égal et inégal, juste et injuste, beau et laid, tandis que l'idée est l'égalité même, la justice, la beauté. Il est clair, en outre, que la réminiscence n'est pas une opération ultérieure de l'esprit, s'appliquant aux données des sens, puisque, d'après Platon même, il a fallu que nous connaissions les idées avant de voir, d'entendre, d'exercer aucun de nos sens. Le mot même de réminiscence indique que l'opération dont il s'agit a pour objet des idées tout à fait indépendantes des sens; car tirer de nos perceptions sensibles soit par l'abstraction, soit autrement, les idées qui y sont contenues, rien ne ressemble moins à un ressouvenir.

La réminiscence, quoique aidée par les sens, est donc tout à fait indépendante des sens. Qu'est-elle en

elle-même? Écartons d'abord tout ce qui n'est pas le fait, tout ce qui est hypothèse, la préexistence des âmes par exemple, la communication antérieure de l'âme et de la vérité. Écartons même l'expression de réminiscence; car, prise à la lettre, elle n'est qu'une hypothèse encore; et peu nous importe dans ce moment que l'opération intellectuelle dont nous cherchons la nature soit ou ne soit pas un souvenir.

Tous les antécédents du fait étant écartés, il reste seul, et voici à quoi il se réduit : l'esprit humain, en présence des objets imparfaits qui l'entourent, conçoit quelque chose de parfait qu'il considère comme véritable, tandis que ce qu'il aperçoit ne possède qu'un être emprunté. Quand l'égalité incomplète des choses, la justice boiteuse, la beauté mêlée de laideur, tombent sous nos sens, l'égalité, la justice, la beauté absolue sont conçues nécessairement; car comment les choses égales peuvent-elles devenir égales, sinon par la présence de l'égalité? comment les choses belles, sinon par la présence de la beauté? Les choses belles nous font donc penser à la beauté, et les choses égales à l'égalité. Mais comme les choses belles et égales ne sont jamais vraiment belles ni vraiment égales, la beauté et l'égalité que nous concevons n'est pas celle que nous apercevons, et n'en est pas tirée. Elle est conçue immédiatement. L'intelligence que nous en avons est tellement directe, elle se manifeste en nous d'une manière si nécessaire et si rapide, qu'elle ressemble à un souvenir.

La réminiscence, ou de tel nom qu'on voudra l'appeler, est, à n'en pas douter, ce fait de l'intelligence, qui reparaîtra plus d'une fois dans les diffé-

rents systèmes qu'enfantera la philosophie. C'est ce fait que tous les spiritualistes des temps modernes rapporteront à la raison; c'est ce fait que Malebranche, par une autre hypothèse, peut-être, appellera la vision en Dieu. C'est sur ce fait que portera toute la discussion des écoles idéalistes et des écoles empiriques, de celles qui ne veulent pas réduire la réalité au monde sensible, et de celles qui prétendent que l'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas sortir de la région des sens. On pourra le décrire plus tard avec plus de développement, en découvrir mieux les lois logiques, en préciser davantage les caractères; on ne la saisira pas en lui-même plus profondément que n'a fait Platon; on ne dira rien de plus fort que ce qui est dit dans le Phédon : « Ne disons-nous pas qu'il y a de l'égalité » non pas seulement entre un arbre et un autre arbre, » entre une pierre et une autre pierre, mais encore » hors de tout cela?.... Égalité qui n'est ni ces arbres » ni ces pierres, mais qui en est toute différente.... » L'égalité te paraît-elle quelquefois inégalité?.... » Avant que nous ayons commencé à voir, à entendre » et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous » ayons eu connaissance de l'égalité intelligible... »

Ajoutons encore une fois qu'il n'y a point trace de mysticisme dans la doctrine de Platon. Est-ce un mystique qui aurait dit : « Il faut donc que ce soit des sens » mêmes que nous tirions cette pensée, que toutes les » choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette » égalité intelligible, et qu'elles demeurent pourtant au- » dessous (1). » Un mystique eût-il fait ainsi la part des

(1) *Phéd.*, 75 A.

sens dans la connaissance? Quant aux formes symboliques qui enveloppent la théorie, elles ne sont rien qu'une enveloppe. Platon se complaît à faire des hypothèses sur l'état de l'âme avant la naissance. Il ne confond pas ces hypothèses avec les principes essentiels de sa doctrine; et ces formes tout extérieures ne suffisent pas pour inspirer aux théories un caractère mystique. D'ailleurs, même dans le mythe de Platon, il n'y a rien qui soit mystique. Les âmes contemplent Dieu; elles jouissent de sa vue, mais elles ne s'absorbent pas en lui; c'est la vision face à face, ce n'est pas l'extase. En un mot, la réminiscence, réduite à ses éléments essentiels, est l'opération fondamentale et naturelle de la raison.

C'est ce que va nous démontrer plus complétement l'étude de la théorie de la connaissance dans Platon.

Il y a deux mondes pour l'âme, le monde de la sensation et celui de la science, l'univers visible et l'univers intelligible (1). Que l'on se représente une ligne géométrique, coupée en deux parties inégales; chacune de ces parties représente les deux mondes dont je viens de parler, et elles se subdivisent chacune en deux autres parties. Dans le monde visible, une des sections représente les ombres, les images, les reflets; l'autre, les objets réels, arbres, rochers, animaux. Il y aura donc deux sortes de connaissances, appliquées aux choses visibles: l'une incertaine, confuse, mobile comme ses objets; l'autre plus fixe et plus sûre, quoique chancelante encore : la première est une sorte de

---

(1) *Rép.*, l. VI, 509 *sqq.*

foi aveugle, la seconde une sorte de jugement. La première de ces connaissances prendra le nom de croyance (πίστις); la seconde de conjecture (εἰκασία). Le monde intelligible aura aussi ses deux divisions. Dans l'une, on se sert des données du monde visible, comme d'autant d'images qui nous aident à nous représenter les idées. Par exemple, dans la géométrie, on se sert de figures sensibles, non qu'on raisonne véritablement sur ces figures, mais on applique à des figures visibles ce qui n'est vrai que des figures idéales. En outre, ces idées, auxquelles nous pensons à l'occasion d'images sensibles, ne sont en réalité pour nous que des hypothèses; nous les considérons comme des principes, et nous descendons jusqu'aux dernières conclusions qu'elles renferment. Par exemple, en géométrie, nous partons de l'idée du polygone, et nous cherchons ce qui arrivera si le polygone est placé dans telle ou telle condition. La seconde section du monde intelligible comprend les principes véritables, ceux qui sont au-dessus de toute hypothèse, les principes que l'on aperçoit immédiatement en eux-mêmes, sans avoir recours à aucune image. A ces deux divisions dans les objets, correspondent deux facultés dans la connaissance : l'une est la faculté de raisonner ou (διανοία) ; l'autre, l'intelligence pure ou la raison (ἡ νόησις).

Platon admet donc quatre degrés dans la connaissance, la foi (πίστις), la conjecture (εἰκασία), la connaissance raisonnée (διανοία), l'intelligence pure (νόησις). Mais ces quatre degrés se peuvent réduire à deux, la foi et la conjecture étant réunies sous le nom général d'opinion, la διανοία et la νόησις sous celui d'intelligence.

L'opinion est cet état d'esprit où l'on ne se rend pas compte de ce que l'on affirme ; à proprement parler, c'est un jugement sans raison (ἄλογος) (1) ; celui qui obéit à l'opinion croit, mais ne pense pas véritablement (οἰόμενος, φρονῶν δὲ μή). Il est comme les devins et les inspirés, qui annoncent beaucoup de choses vraies, mais ne savent aucune des choses dont ils parlent (ἴσασι μηδὲν ὧν λέγουσι). L'opinion ne provient pas en nous d'un enseignement démonstratif (οὐ διὰ διδαχῆς), mais d'une sorte de persuasion (ὑπὸ πειθοῦς) (2). L'opinion peut être utile dans la pratique. Celui qui aura une opinion vraie sur les mêmes objets dont l'autre aura pleine connaissance, ne sera pas moins bon conducteur. Les juges auxquels les orateurs persuadent ce qu'ils veulent (δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται) (3), ne jugent pas plus mal, pour n'avoir pas une conviction fondée sur la démonstration. Mais l'opinion est chancelante (μεταπειστὸς) (4) ; elle est semblable aux statues de Dédale (5) que la tradition populaire nous représente comme fuyantes et mobiles. « Ce n'est pas quel-
» que chose de bien précieux d'avoir une de ces statues
» qui ne sont point arrêtées, comme d'avoir un esclave
» fuyard, car elles ne restent pas en place ; mais pour
» celles qui sont arrêtées, elles sont d'un grand prix.
» De même les opinions vraies, tant qu'elles demeurent,
» sont une belle chose et produisent toutes sortes d'a-
» vantages ; mais elles ne veulent guère demeurer long-

---

(1) *Tim.*, 51 E.
(2) *Ibid.*, *ibid.*
(3) *Théét.*, 201 A.
(4) *Tim.*, 51 E.
(5) *Mén*, 97, 98.

» temps, et elles s'échappent de l'âme humaine, en sorte » qu'elles ne sont point d'un grand prix. »

L'objet de l'opinion n'est pas l'être véritable, mais quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être, entre ce qui est absolument et ce qui n'est d'aucune façon. Par exemple ces choses que le vulgaire admire et que l'on appelle belles, justes, saintes, si on les considère sous quelque autre point de vue, ne paraîtront-elles pas n'être ni belles, ni justes, ni saintes? N'en est-il pas de même des choses grandes ou petites, pesantes ou légères? Il en est de ces choses comme de ces propos à double sens que l'on tient dans les banquets: ne sont-elles pas plus lumineuses que le néant et plus obscures que l'être? C'est là l'objet de l'opinion, à savoir les belles voix, les belles couleurs, les beaux spectacles. En un mot, l'opinion a pour objet ce qui naît et périt, ce qui *devient* toujours (γιγνόμενον ἀεὶ), mais n'est jamais véritablement (ὂν δὲ οὐδέποτε) (1).

Toutes les choses qui tombent sous les sens sont du domaine de l'opinion. Il n'y a point de science des choses sensibles; elles sont l'objet de la sensation (αἴσθησις) qui n'est, comme on sait, que le résultat d'un choc. Une opinion vraie en peut sortir, mais non pas la science; aussi Platon très-souvent nie-t-il que les choses sensibles puissent être connues. « Platon, dit Cicéron, a retiré aux sens et à l'opinion la vérité, tout jugement sur la vérité. Il a voulu que ce fût le privilége de la pensée elle-même et de l'âme (2). »

(1) *Rép.*, l. V. *Voy.* encore, sur le rapport de la croyance et de la science, *Gorgias*, 454-55; *Banquet*, 202.

(2) Cic., *Quæst. Acad.* IV, 48. Plato omne judicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et à sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit.

La science rend raison de ce qu'elle avance (1); elle donne à l'âme la conscience de la vérité qu'elle possède ; elle enchaîne les opinions les unes aux autres par le lien de la cause à l'effet (2); surtout, elle atteint ce qui est, ce qui demeure, ce sans quoi il n'y a point de connaissance (3). Par là, elle est inébranlable, toujours conforme à la droite raison, et n'appartient qu'à un très-petit nombre parmi les hommes (4).

Mais dans l'intelligence elle-même il faut distinguer deux degrés que Platon sépare avec soin, quoiqu'il les réunisse sous un seul nom : la διανοία et la νόησις.

La νόησις et la διανοία ont cela de commun qu'elles s'élèvent l'une et l'autre au-dessus du monde visible, qu'elles portent non sur des objets qui naissent et meurent, mais sur des objets immobiles et éternels. Elles ont assez de rapport pour que Platon emploie quelquefois l'une pour l'autre, qu'il dise par exemple : αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων (5), quoiqu'il soit évident que c'est à la νόησις qu'il appartient de connaître chaque chose en elle-même. Mais ici la distinction est différente et διανοία est pris dans le sens de pensée en géneral.

La διανοία est cette faculté qui, partant de principes dont elle ne rend pas raison, en poursuit les conséquences jusqu'à leurs dernières limites. Son ac-

(1) *Phæd.*, 76 B.
(2) *Mén.*, 96 A. Ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ.
(3) *Phil.*, 59.
(4) *Tim.*, 51 E.
(5) *Phæd.*, 66 A.

tion propre est de marcher d'une idée à une autre idée qu'elle fait sortir de la première sans s'enquérir de la valeur propre de cette première idée. La composition même du mot (διά, νοέω) indique que c'est une opération discursive, comme on dit en logique.

La νόησις atteint ces principes eux-mêmes. Elle se sert des hypothèses de la διανοία, mais comme hypothèses, comme points d'appui pour s'élever aux principes. Son objet propre, c'est ce qui n'a besoin d'aucune hypothèse, ce qui se suffit à soi-même (τὸ ἀνυπόθετον, τὸ ἱκανόν). La νόησις n'est pas, à proprement parler, une opération; c'est un acte simple, direct, immédiat (1).

La différence de la νόησις et de la διανοία me paraît être à peu près la même que nous établissons entre la raison et le raisonnement, à cela près que la διανοία est peut-être plus étendue que le raisonnement et qu'elle pourrait bien embrasser toutes les opérations discursives, c'est-à-dire toutes les opérations logiques de l'esprit.

N'attribuons pas à Platon une précision trop grande. Dans le passage du sixième livre de la République, la διανοία se distingue très-bien de l'opinion d'une part, de la νόησις de l'autre. Mais cette précision ne se retrouve pas partout : nulle part ailleurs la διανοία n'est donnée comme une opération distincte, elle est souvent le mot dont se sert Platon pour exprimer la pensée en général. Souvent aussi, d'un autre côté, Platon paraît l'indiquer sans la nommer. Dans le Théétète,

---

(1) Sur la différence de la νόησις et de la διανοία, *Voy.* la République, l. VI, VII, *pass.*

Platon décrit une opération de l'esprit qu'il appelle l'opinion vraie avec explication (1), et qui consiste à ramener une chose à ses éléments. Cette opération ne ressemble en rien à ce que Platon appelle l'opinion dans la République. Ici, l'opinion ne paraît porter que sur les choses sensibles et qui passent; dans le Théétète, l'opinion est une opération logique, qui porte sur les idées. Ensuite, il semble que l'opinion exclue l'idée d'explication; en effet, ni la conjecture ni la foi n'admettent l'explication. L'opinion vraie avec explication appartiendrait donc plutôt à l'intelligence qu'à l'opinion. Mais à quel degré de l'intelligence? Ce ne peut être évidemment à la νόησις; car Platon dit que cette sorte d'opération intellectuelle est très-différente de la science, et il distingue l'opinion vraie avec explication (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου) qui ne fait que ramener une chose à ses éléments, de la science qui atteint l'essence même des choses, ce qui est le propre de la νόησις. Dans le Ménon, Socrate paraît définir la science, un système d'opinions enchaînées par le lien de la cause à l'effet. Or si nous nous sommes fait une idée juste de la διανοία, c'est elle qui, par le moyen d'un raisonnement, rattache ainsi nos idées les unes aux autres. Dans le Phédon encore (2), il démontre qu'il n'y a pas de science, tant que l'on se contente de raisonner sur des principes qui ne sont encore que des hypothèses, et il recommande une double opération: d'une part développer les conséquences du principe pour voir si elles ne se contredisent pas; de l'autre, remonter

(1) *Théét.*, 201 D. Τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν.
(2) *Phéd.*, 100 A.

d'hypothèse en hypothèse jusqu'à un principe qui n'admette plus d'hypothèse; et cela, sans distinguer par des noms différents ces deux opérations, bien semblables évidemment à celles qui sont décrites dans la République. Partout, enfin, il indique, outre l'opinion proprement dite et l'intelligence pure, une faculté intermédiaire dont il ne dit pas le nom, et dont il ne détermine pas d'une manière précise les attributions et la nature.

Mais quel que soit le sens du mot διανοία, quelle que soit l'étendue qu'il faille lui attribuer, il est hors de doute que Platon reconnaît dans l'âme humaine une faculté d'atteindre immédiatement et directement le vrai, sans le ministère des sens; une faculté qui a pour objet l'être, non pas l'être mobile, contingent, limité, mais l'être absolu, l'être en soi, le bien; une faculté qui ne se contente pas de ces principes auxquels s'arrêtent les sciences particulières, la géométrie, l'astronomie, la musique, mais qui donne l'explication de ces principes, en les ramenant à d'autres principes encore, jusqu'à ce qu'elle ait atteint le principe qui n'a rien au-dessus de lui.

N'est-ce pas là précisément le rôle de la réminiscence? L'ἀνάμνησις porte sur les mêmes objets que la νόησις, l'une et l'autre ont pour objet les idées; l'une et l'autre sont indépendantes des sens; l'une et l'autre, quoique très-différentes de la sensation, sont provoquées cependant par la sensation. Voici la différence: La νόησις est le nom de la faculté qui atteint en elle-même les idées du beau, du juste et du bien sans se servir des sens ni du raisonnement. L'ἀνάμνησις est l'éveil de cette faculté, le mouvement par lequel

elle éclate et se fait jour. Cette faculté est celle que Fénelon et tous les hommes appellent la raison, que Malebranche appelle l'entendement pur, que tous les Platoniciens connaissent parfaitement, qui n'est ni l'extase des mystiques, ni l'expérience des sensualistes, ni l'abstraction des logiciens, vue spirituelle et infaillible, dont la lumière est la vérité et dont l'objet est l'être.

Mais l'être n'est pas seulement pour l'homme l'objet d'une contemplation spéculative; il est son bien, sa vie; l'homme privé de ce bien, soit qu'il en ait joui déjà, et qu'il le regrette, soit qu'il soit appelé à en jouir et qu'il le pressente, l'homme désire, il aime. L'amour (ἔρως) est une des forces qui soulèvent l'homme de la terre vers le ciel, qui le font passer de la vue de ce qui naît et périt à la contemplation de ce qui est. L'amour avait déjà joué un rôle dans la physique d'Empédocle; mais Empédocle exprimait surtout par là ce principe général d'amitié et de concorde qui produit et protége l'unité des choses, et non cette force particulière de l'homme, par laquelle l'âme émue s'élance à la poursuite du bien et du beau. C'est là encore une des traditions de Socrate (1); il ne savait, disait-il, qu'une petite science, l'amour. Cette science, il la transmit à Platon.

Il y a deux amours, comme il y a deux Vénus, la Vénus populaire et la Vénus céleste (2). L'amour de la Vénus populaire est grossier et n'inspire que des actions basses; il n'aspire qu'à la jouissance. L'amour

(1) Xén., *Mém. Socr.*, l. IV, c. 1.
(2) *Banquet*, 180 *sqq*.

qui suit la Vénus céleste n'a que de nobl s'adresse à des jeunes gens, ce n'est p beauté de leur corps, mais pour celle de gence. Son but est de perfectionner ou l'objet aimé dans la science ou dans la v amour est regardé par certaines personnes comme un délire. Mais que l'on nous prouve que les dieux n'ont pas en vue notre vraie félicité, en nous envoyant ce délire (1).

Le délire n'est pas toujours un mal; souvent c'est une inspiration des dieux. N'est-ce pas dans leur délire que les prêtresses de Dodone et de Delphes ont éclairé les hommes sur l'avenir, et leur ont accordé mille bienfaits éclatants? Qui pourrait nier la sainteté du délire prophétique? C'est aussi le délire, c'est la fureur poétique qui fait la beauté des odes et des ouvrages inspirés; c'est ce délire qui enflamme les cœurs par le récit des exploits des héros, et qui, en se communiquant, répand dans les âmes une ardeur divine; mais le plus beau, le plus fécond des délires, est celui que l'amour suscite en nous, quand il retrouve dans quelque objet privilégié l'image de la céleste beauté (2).

L'amour n'est ni beau, ni bon; car il est le désir du beau et du bon, et l'on ne désire pas ce que l'on possède. Il n'est cependant ni laid, ni méchant; car autrement il ne pourrait pas rechercher ce qui est beau et ce qui est bon. De même il n'est pas sage; car il posséderait la sagesse, il posséderait le bien et une partie du beau;

---

(1) *Phèdr.*, 245 B.
(2) *Phèdr.*, 245 *sqq*.

mais il aspire à devenir sage, il aime la sagesse, il est philosophe (1). L'amour est donc un des signes du vrai philosophe. Voilà pourquoi il est dit dans le Phèdre, que le philosophe consacre sa vie à la sagesse, aux muses et à l'amour. Le philosophe dirige toujours les ailes de son âme vers la beauté céleste, et dans l'élan qui l'entraîne, il oublie les choses d'ici-bas. La multitude l'invite à être plus sage, et le traite d'insensé; elle ne voit pas qu'il est inspiré (2).

Voici comment s'éveille l'amour dans l'âme de l'homme. L'objet de l'amour, c'est la beauté; non pas telle ou telle beauté, mais la beauté même, cette beauté dont participent toutes les choses belles, et dont elles tirent leur beauté. Or il a été donné à l'homme d'apercevoir cette beauté parfaite dans le temps que nos âmes étaient mêlées aux chœurs des bienheureux, et qu'elles les suivaient dans leurs évolutions à travers le ciel. « Initiés aux plus saints des mystères, jouissant » encore de toutes nos perfections, et ignorant les maux » de l'avenir, nous admirions ces beaux objets, par- » faits, simples, pleins de béatitude et de calme, qui » se déroulaient à nos yeux, au sein de la plus pure » lumière, et libres encore de ce tombeau qu'on ap- » pelle corps, et que nous traînons avec nous, comme » l'huître traîne la prison qui l'enveloppe (3). »

Or de toutes les essences, il n'en est point qui soit plus aisément saisie par la vue que la beauté. Il n'en est pas de plus manifeste et à la fois de plus aimable.

---

(1) *Banquet*, *Discours de Socrate*, 200 sqq.

(2) *Phèdr.*, 249 D. Ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς.

(3) *Phèdr.*, 250 C.

« L'homme qui n'a pas la mémoire fraîche de ces saints » mystères, ou qui l'a perdue entièrement, ne se re- » porte pas facilement vers l'essence de la beauté par » la contemplation de son image terrestre. Au lieu de » la regarder avec respect, entraîné par d'impurs dé- » sirs, il cherche à l'assaillir comme une bête sauvage ; » et dans ses infâmes approches, il ne craint pas, il ne » rougit pas de poursuivre un plaisir contre nature. » Mais le nouvel initié, celui qui est tout plein des nom- » breuses merveilles qu'il a vues en présence d'un vi- » sage presque céleste ou d'un corps dont les formes » lui rappellent l'essence de la beauté, frémit d'abord : » quelque chose de ses anciennes émotions lui revient, » puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'é- » gal d'un dieu ; et s'il ne craignait de voir traiter son » enthousiasme de folie, il sacrifierait à son bien-aimé » comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu » même (1). »

Mais ce ne sont là que les premiers mystères de l'amour. Une fois que le souvenir de la beauté est revenu à l'esprit de l'initié, il la poursuit partout où il en trouve quelque trace, et s'élevant de la beauté du corps à la beauté des idées et des sentiments, et de cette nouvelle beauté jusqu'à la beauté dernière, beauté sans voiles et sans ombres, beauté parfaite, terme de ses espérances et de ses laborieuses recherches à travers les beautés d'ici-bas, il y repose ses ailes, et se confond, devant cet éternel éclat, dans une admiration à la fois passionnée et respectueuse (2).

(1) *Phèdr.*, 250 E.
(2) *Banquet*, 210 *sqq.*

On le voit, la théorie de l'amour, dans Platon, correspond parfaitement à sa théorie de la connaissance. De même qu'il y a deux formes principales de la connaissance, l'opinion et la science, il y a deux amours, l'amour populaire, l'amour céleste; l'un qui se borne aux plaisirs des sens, l'autre qui aspire à la possession de la beauté absolue. Comment l'homme passe-t-il du premier de ces amours au second, de l'amour impur à l'amour pur? De la même manière qu'il passe de l'opinion à la science, par le ressouvenir. C'est le souvenir des essences aperçues autrefois et retrouvées ici dans quelques images, qui éveille la νόησις; c'est le même souvenir qui éveille l'amour. L'ἔρως et la νόησις ne se séparent pas. L'amour est une contemplation émue et délicieuse. Enfin, de même que l'intelligence ne s'élève d'abord qu'à des hypothèses, pour s'élever ensuite de ces hypothèses au principe qui n'admet plus d'hypothèse, l'ἔρως monte aussi d'objets en objets jusqu'à la beauté absolue qui surpasse tous les objets. Ainsi le mouvement de l'âme suit le mouvement de l'esprit, et le caractère commun de ces deux mouvements est d'arracher l'homme à la sensation et aux plaisirs des sens, pour le tourner vers l'être et vers le bien; pour le conduire, à travers les degrés divers de la vérité et de la beauté, jusqu'au vrai en soi, au beau en soi, et jusqu'à leur principe, le bien en soi.

Signalons cette partie originale et immortelle du système de Platon. Sans doute elle doit bien du charme à l'admirable poésie qui la recouvre, et dont, malgré nos efforts, nous n'avons pu conserver dans cette exposition que des lambeaux; mais elle mérite aussi d'être profondément méditée par le métaphysicien, par

le philosophe. Cet hommage rendu à la partie inspirée de notre être n'est pas une abdication du penseur; c'est la vue d'une observation profonde qui a su découvrir dans les émotions de l'âme en présence du beau les signes les plus éclatants de notre origine et de notre destinée infinie. Le lien de l'amour et du beau est plus étroit, plus intime encore que celui de la raison et du vrai. Par la raison, par la νόησις, nous connaissons l'être absolu, nous participons à sa lumière; mais nous ne vivons pas de sa substance : c'est l'amour qui consomme l'union. Bien différent du désir aveugle qui, selon Aristote, enchaîne toutes les parties de la nature à un principe incompréhensible et incommunicable, à un aimant mystérieux, l'amour, chez Platon, est l'élan éclairé et libre d'une âme philosophique. La force de l'amour a ses racines en nous-mêmes; il est à la fois un mérite et une récompense : un mérite, car des deux coursiers qui conduisent le char de l'âme, il en est un rétif, brutal et sensuel, qui veut nous entraîner vers des plaisirs honteux; et ce n'est qu'après avoir lutté par le fouet et l'aiguillon, après l'avoir meurtri et ensanglanté, que le second coursier, victorieux et paisible, peut poursuivre son chaste voyage vers la sagesse et la beauté; une récompense, car après une lutte douloureuse et une difficile victoire, l'âme a droit au bonheur que donne l'union avec la beauté. Platon, en mettant en lumière le rôle de l'amour dans la vie spéculative, devait conduire à en faire comprendre la magnifique puissance dans la vie pratique et morale. Platon, artiste et poëte, a surtout considéré l'amour au point de vue esthétique; l'amour n'est pour lui que l'amour du beau. Ne refusons pas de reconnaître que les habitudes



et les dispositions de l'artiste ont laissé leur trace dans la philosophie de Platon. Les images sensibles ont toujours une grande part dans son exposition. Ainsi le bien est toujours représenté sous la figure de la lumière : c'est le soleil intelligible. Par la même raison, c'est surtout par l'attribut de la beauté que le bien paraît à Platon devoir être l'objet de l'amour. Mais allez plus avant; enfoncez, et dans les abîmes de l'âme, au-dessous de cet amour tout esthétique, qui n'est encore qu'une forme de l'amour, la plus saisissable peut-être, vous trouverez une force immense, une force d'amour, non pour ce qui est beau, mais pour ce qui est bon, non pour certains hommes, mais pour tous les hommes ; une force de sympathie et de compassion, qui se trahit par les larmes, par la douceur, par le dévouement ; un amour dont la joie suprême est dans la souffrance, et dont l'idéal est un Dieu souffrant ; un amour qui, de Dieu, ou le père, se répand en bienfaits sur les hommes, nos frères ; un amour tellement ardent, qu'il aspire à se nourrir de la substance de Dieu, pour faire une même chair avec lui et avec les autres hommes, la charité.

Il semble que nous soyions bien loin de la dialectique, tandis que nous sommes au cœur même. Car, pour nous, la dialectique n'est au fond que ce double mouvement de l'intelligence et de l'amour des choses qui passent à l'être véritable par l'intermédiaire des idées. Mais cette manière de voir a besoin d'être fondée sur des preuves que toute la discussion qui va suivre développera.

Interrogeons Platon lui-même sur la nature de sa méthode et de ses procédés scientifiques.

Dans le dixième livre de la République il parle de sa méthode habituelle et la caractérise ainsi : Nous avons » coutume de poser une idée distincte pour chacune » des multitudes auxquelles nous donnons le même » nom. » (εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν) (1). Ne sortons point du texte cité. Qu'y voyons-nous? Étant donnés un certain nombre d'individus semblables, réunis sous un même nom, nous établissons (τίθεσθαι) pour chacune de ces multitudes (περὶ ἕκαστα τὰ πολλά) une idée séparée (εἶδός τι ἓν ἕκαστον); ainsi chaque multitude a son idée, pourvu qu'elle ait un nom commun. C'est ainsi qu'une multitude de lits et une multitude de tables donnent naissance à deux idées, l'idée du lit et l'idée de la table (μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης). Le caractère essentiel de cette idée est d'être *une* (ἓν) dans une multitude (περὶ τὰ πολλά) ; ainsi ce que Platon recherche par sa méthode habituelle (ἐξ εἰωθυίας μεθόδου), c'est une certaine unité dans une certaine pluralité. C'est ce besoin d'unité qui le force à demander à la multitude autre chose que la multitude même ; mais ce qui le distingue des partisans de l'unité absolue, tels que Parménide et Zénon, c'est qu'il reconnaîtra autant d'unités diverses qu'il y a de multitudes diverses (εἶδος τι ἓν ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά) ; et là nous retrouvons la trace de la définition socratique. Socrate en effet recherchait le caractère essentiel de chaque genre : il établissait ainsi, pour chaque classe de multitudes, une unité déterminée.

---

(1) *Rép.*, X, 596 A.

Comment Platon arrive-t-il à ces unités? Il les pose (τίθεσθαι) « Il faut, dit-il dans le Philèbe, ne pas aborder une recherche sans avoir *posé* une idée pour toutes » choses. » (Δεῖν ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν) (1). Nous lisons encore dans la République : « Il » y a plusieurs choses que nous appelons belles, et » plusieurs bonnes. C'est ainsi que nous désignons » chacune d'elles, et le principe de chacune nous l'appelons le beau, le bien, et nous faisons de même de » toutes les choses que nous avons considérées (posées) » tout à l'heure dans leur variété en les considérant (posant) sous un autre point de vue, dans l'unité de » l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte. » (Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν, καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ ποτε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἕκαστον, ὡς μιᾶς οὔσης, τιθέντες, ὃ ἐστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν) (2). Le sens de ce texte assez embrouillé est, qu'après avoir considéré une certaine multitude d'objets beaux, nous ne considérons plus la multitude, mais seulement la qualité même de beau qui convient à tous les objets de cette multitude. C'est là l'idée à laquelle se rapportent tous les objets beaux, une au sein de la multitude (μία διά πολλῶν.) « Le dialecticien, dit Platon dans » le Sophiste, sait démêler comme il faut l'idée une, » répandue tout entière dans une multitude d'individus » dont chacun existe séparément (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντῃ διατεταμένην διαισθάνεται) (3). Et dans le *Politique* : « Pour les différences qu'on peut

(1) *Phil.*, 16 D.
(2) *Rép.* VI, 507 B.
(3) *Soph.*, 253 D.

» apercevoir dans une foule d'objets, il faudrait qu'on » fût incapable de se lasser de cette vue avant d'avoir » réuni tous les objets de la même famille sous une » ressemblance commune, et de les avoir renfermés » dans l'unité essentielle d'un genre » (*πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται* (1). Et enfin dans le Phèdre : « D'abord réunir » sous une seule unité générale toutes les idées parti- » culières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire » comprendre par une définition précise le sujet que » l'on veut traiter » (*εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ*) (2). Et cette recommandation si souvent répétée de ne pas laisser échapper l'idée générale qui rallie les individus d'une même famille (*οἰκεία*) s'explique par cette parole de Phèdre : « Le » propre de l'homme est de comprendre le général, » c'est-à-dire, ce qui, dans la diversité des sensations, » est compris sous une unité rationnelle (3). »

Ce qui résulte de tous ces textes auxquels nous pourrions ajouter encore, c'est qu'il faut reconnaître une unité dans toute multitude, une unité dont la fonction est d'embrasser dans un caractère commun (*κοινωνία, ὁμοιότης*) tous les individus séparés dont la multitude se compose.

Il est difficile de nier qu'une telle méthode, la méthode habituelle de Platon, de son propre aveu, n'ait de grands rapports avec la méthode connue en logique

---

(1) *Polit.*, 285 B.
(2) *Phèdre*, 265 D.
(3) *Ibid.*, 249 B. Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.

sous le nom de méthode d'abstraction ou de généralisation. Pour arriver à l'idée une qui enveloppe la multitude des individus, que faut-il faire, sinon retrancher les caractères déterminés de chaque individu en particulier, ce qui est abstraire, et rassembler tous les caractères communs dans une idée unique, ce qui est généraliser ?

Et en effet, suivant tous les adversaires de Platon, suivant Aristote et ses disciples modernes, la méthode dialectique de Platon, fille de la définition socratique, recherche partout l'universel, c'est-à-dire le genre. Seulement Socrate ne voyait dans les genres que des notions qui servaient au raisonnement. Platon les sépara des choses, et en fit des principes réels, effectifs, auxquels il donna le nom d'idées. C'est ainsi qu'appliquant la dialectique de Socrate au delà de ses limites légitimes, Platon a mérité le reproche reproduit par Aristote sous mille formes, d'avoir réalisé des abstractions (διαλεκτικῶς καὶ κενῶς).

L'examen précis des textes cités paraît confirmer cette interprétation.. Je ne parle pas seulement du texte du Politique (γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται), mais de celui du Phèdre, où il est dit : Δεῖ ἄνθρωπον συνιέναι τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον, mais du Sophiste : « diviser par » genres, ne pas prendre pour identiques ceux qui » sont différents, ni pour différents ceux qui sont » identiques, ne disons-nous pas que c'est là l'œuvre » de la science dialectique? » (Κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, οὐ τοῦτο διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι) (1) ; et la phrase

(1) *Soph.*, 253 D.

qui suit dans le Sophiste indique d'une manière précise le progrès de la généralisation, s'élevant d'idées en idées, de la moins générale à celle qui l'est davantage?

« Ainsi celui qui est capable de faire ce travail (di-
» viser par genres), démêle comme il faut l'idée
» unique, répandue dans une multitude d'individus
» qui existent séparément les uns des autres, puis une
» multitude d'idées différentes renfermées dans une idée
» générale, et encore une multitude d'idées générales
» contenues dans une idée supérieure (1)? » N'est-ce pas là l'échelle des idées générales que l'on montre en logique, dont chacune enveloppe toute une multitude d'idées inférieures, et est-elle même enveloppée par une idée supérieure?

Et pourtant qu'on y regarde de plus près encore, on ne trouvera dans aucun des textes cités, rien qui caractérise spécialement la généralisation. Car il ne servirait de rien ici d'établir que Platon décrit en mille endroits, et en termes précis, certains procédés logiques, comme appartenant à la dialectique. La dialectique, en effet, se sert de procédés logiques : elle le peut, elle le doit même, et il n'y a point de science qui s'en puisse passer. Nous-mêmes ferons voir le rôle important des opérations logiques dans la dialectique platonicienne. Mais il n'y a rien à conclure de là sur la dialectique en elle-même.

Dans toute méthode, il y a un fait fondamental qui donne à la méthode son caractère et sa force : c'est sur ce fait qu'il faut s'entendre.

Ce fait capital, dans lequel se résume toute la dia-

(1) *Soph.*, 253 D.

lectique, est-il ou n'est-il pas la généralisation? Là est tout le problème.

Toute généralisation suppose nécessairement deux choses : la comparaison des individus divers, que résout la généralisation, l'abstraction des caractères individuels de chacun d'eux. La généralisation est une opération successive et discursive. Or quelle est la méthode constante de Platon? Rappelons-le : εἶδός τι ἓν ἕκαστον τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά). Qui pourrait reconnaître dans ce mot τίθεσθαι, aucune des opérations que nous venons de décrire? Platon dit bien qu'il pose une idée, mais non pas comment il atteint cette idée. L'idée est une sorte d'hypothèse : lui-même se sert souvent de ce mot. Souvent il parle de sa méthode, dans le Phédon, par exemple, et dans le Parménide, comme d'une méthode de supposition. Or la généralisation n'est pas une méthode hypothétique, mais expérimentale. Elle ne pose pas l'idée, elle la découvre, et la fait sortir de l'examen et du triage des caractères individuels et communs. Dira-t-on que dans le texte de la République, εἶδος ἓν περὶ τὰ πολλὰ indique clairement une idée générale. Je réponds qu'elle sera une idée générale, si elle résulte de la généralisation, qu'autrement elle ne sera pas une idée générale, et que la question reste tout entière. D'où provient cette idée? et quelle opération nous la donne? Deux textes, l'un de la République, VIe livre, l'autre du Philibe, fortifient nos observations (μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς θεμένους, αὖ κατὰ μίαν ἰδέαν τιθέντες); la répétition du mot τίθεσθαι nous prouve que Platon ne songe nullement à s'expliquer dans chacun de ces cas, sur l'opération, logique ou non, qui conduit à l'idée. Il nous laisse le soin de

rechercher en dehors de ces textes mêmes, en vertu de quel principe, de quelle loi de l'esprit, il peut *supposer* ainsi pour chaque multitude une unité particulière.

Les autres textes sont plus spécieux. Je parle de celui du Sophiste : κατὰ γένη διαιρεῖσθαι... et de cet autre du même dialogue : μίαν ἰδέαν διαισθάνεται διὰ πόλλων διατεταμένην ; des deux textes du Phèdre : Δεῖ ἄνθρωπον συνιέναι..., et : εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα ; enfin du texte du Politique : ἐντὸς μίας ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

Pour parler d'abord de ce dernier texte, quoique les deux mots ἕρξας et περιβάληται paraissent indiquer assez clairement le résultat de la généralisation, cependant je demande si ces termes ne pourraient pas être employés encore, quelle que soit l'origine que l'on assigne à nos idées de genre et d'espèce? De quelque manière que l'esprit arrive aux universaux, il est certain qu'il enferme dans une certaine ressemblance, une multitude de différences, qu'il les enveloppe dans l'unité essentielle du genre. Nous n'avons donc pas encore de véritable lumière sur l'opération qu'accomplit l'esprit, dans la découverte des idées générales ou de ce qu'on appelle ainsi. Le premier texte du Phèdre ne nous éclaire pas davantage; car, d'une part, il ne nous dit qu'une chose, à savoir, qu'il faut que l'homme *comprenne* (συνιέναι) le général, ce qui ne nous dit pas de quelle manière il l'atteint; en second lieu, la définition de l'idée, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων... est et restera la même, quelle que soit la faculté qui nous la donne. Quant au second texte du même dialogue, εἰς μίαν ἰδέαν... il indique la manière dont il faut s'y prendre

pour traiter un sujet et rendre la discussion plus claire et plus méthodique. Pour les textes du Sophiste, l'un : κατὰ γένη διαιρεῖσθαι... explique bien une opération logique, qui fait partie de la dialectique, comme nous le verrons plus tard, à savoir, la division des genres; mais la division est-elle la fonction unique, même la fonction principale de la dialectique? Je ne le pense pas. D'ailleurs la séparation des genres suppose déjà la formation de ces genres. Or de cette formation, pas un mot dans le passage cité : c'est cependant ici la seule question. Quant au dernier passage, μίαν ἰδέαν...., est-il une expression moins caractérisée que celle de διαισθάνεται? Le dialecticien, dit-on, *surprend*, il *discerne* l'idée; mais est-ce par une vue intuitive, immédiate, directe? Est-ce par un travail logique? Rien n'est expliqué. Quant à la hiérarchie des idées, elle subsiste dans toute hypothèse, et ne prouve rien en faveur d'aucun système.

A mon sens, c'est mal procéder que d'établir telle ou telle interprétation de la méthode ou du système de Platon sur la discussion de textes particuliers, explicables en tous sens. C'est l'esprit même de la méthode qu'il faut consulter. Or, cet esprit, il apparaît éclatant dans la théorie de la réminiscence, dans la théorie de la connaissance, dans la théorie de l'amour. Pour peu qu'on ouvre Platon, on reconnaîtra à toutes les pages, à toutes les lignes, le besoin d'échapper au monde des sens et de trouver le repos dans l'être véritable. Partout il établit la distinction radicale de l'opinion et de la science, celle-ci qui a pour objet ce qui est, et celle-là ce qui passe; l'une en possession de la vérité, l'autre qui se repaît d'apparences

et de fausses lueurs. Entre la science et l'opinion, il y a la différence de ce qui est à ce qui n'est pas. Or cet abîme, comment veut-on que Platon l'ait comblé par la seule généralisation? Si la science n'est que le résultat de la généralisation, il n'y a de la science à l'opinion que la différence du plus au moins, et alors il est vrai de dire avec Aristote, que la dialectique ne conduit qu'au vraisemblable. Mais il est déraisonnable, quand Platon nomme et décrit la faculté qui découvre l'être, lorsqu'il sépare d'une manière radicale et l'être du phénomène, et la νόησις de l'opinion, lorsqu'il décrit avec soin le passage direct, immédiat, de l'un à l'autre, l'ἀνάμνησις, de supposer, contrairement à la lettre et à l'esprit de Platon, que la généralisation soit le seul procédé scientifique dont il se soit servi.

Mais pour vider le débat, revenons encore sur la différence de la généralisation et de la réminiscence.

Je suppose que la généralisation soit la méthode de Platon. Appliquons cette méthode à l'exemple particulier du Phédon. Mes sens aperçoivent certaines égalités particulières, par exemple, l'égalité d'une pierre et d'une pierre, d'un arbre et d'un arbre. Mais puisque aucune de ces égalités n'est vraie dans le sens rigoureux du mot, il est clair qu'il ne peut pas y avoir deux égalités parfaitement semblables, mais qu'il y en a un nombre infini, toutes différentes en réalité, quoique rangées sous le même nom. Si maintenant je supprime par abstraction toutes les déterminations particulières de chacune de ces égalités, croit-on que j'arrive ainsi à l'idée vraie d'égalité, qu'aucune de ces égalités particulières n'égale? Cela est de toute impossibilité. Car d'où me viendrait ce surplus, qui est dans l'idée de

l'égalité réelle et qui manque à toutes les égalités sensibles? L'idée qui l'atteindra devra être appliquée à toutes choses égales; elle ne devra avoir en elle-même aucun caractère propre; elle ne sera pas l'égalité même, mais une égalité vague, capable de devenir toutes les égalités possibles, capable même de devenir inégale.

Est-ce là l'égalité à laquelle nous conduit la réminiscence? Écoutez Platon : « N'est-ce pas en voyant » des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs » autres choses de cette nature, que nous nous sommes » formé l'idée de cette égalité qui n'est ni ces arbres, » ni ces pierres, mais qui en est *toute différente.* » Il y a donc une différence essentielle entre l'égalité que nous percevons par nos sens, et l'égalité conçue par notre esprit. « L'égalité ne peut jamais devenir inégalité. » Par conséquent, et c'est la conséquence de Platon, l'égalité et ce qui est égal ne sont pas la même chose. Par conséquent on ne peut pas faire sortir l'égalité de la considération de ce qui est égal. L'égalité n'est pas seulement le nom général donné à des qualités semblables, c'est un type dont les objets se rapprochent plus ou moins, et dont ils méritent plus ou moins de porter le nom, selon qu'ils en participent. Aussi l'égalité de Platon est-elle l'égalité pure, l'égalité idéale, toujours la même, restant toujours égalité. Ici la différence de ce qui est égal à l'égalité, c'est la différence du relatif à l'absolu.

Appliquons les mêmes considérations à un autre exemple. Soient deux ou plusieurs objets blancs; ma vue me donne une certaine sensation, d'où résulte dans mon esprit une certaine idée de blancheur;

mais c'est l'idée d'une certaine blancheur déterminée. Je fais abstraction des différents objets blancs et de chacun des degrés de blancheur que mes sens ont pu connaître : il me reste l'idée du blanc en général, qui peut passer par toutes les nuances, par tous les degrés, qui est dans tous les objets blancs, quelle que soit leur blancheur. Un tel blanc n'est pas le blanc pur, supérieur à toutes les blancheurs sensibles, qui ne se dégrade pas, qui ne change pas de nuances et qui reste inaltérable, tandis que les objets sensibles essayent d'en imiter le parfait éclat (1).

Remarquons-le bien, la différence que Platon établit entre l'égalité idéale et l'égalité réelle, entre la blancheur idéale et la blancheur réelle, n'est pas la différence de l'individu au général, de la diversité à l'unité; c'est la différence de l'égalité absolue à l'éga-

---

(1) Je néglige ce point, développé plus tard par Malebranche, que la généralité elle-même dans nos idées ne peut s'expliquer que par la présence de l'idée de l'infini ou de l'être sans restriction, idée qui est au-dessus de toute la puissance de l'expérience et de la généralisation. Sans les idées, vous ne pouvez avoir qu'un assemblage confus, et non pas une vraie idée générale qui a toujours quelque chose d'infini : « Vous ne sauriez vous ôter » de l'esprit que les idées générales ne sont qu'un assemblage confus de » quelques idées particulières, ou du moins que vous avez le pouvoir de les » former de cet assemblage. Vous pensez, Ariste, à un cercle d'un pied » de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, » et enfin vous ne déterminez point la grandeur du diamètre, et vous pen- » sez à un cercle en général. L'idée de ce cercle en général, direz-vous, » n'est donc que l'assemblage confus des cercles auxquels j'ai pensé. Cer- » tainement cette conséquence est fausse; car l'idée du cercle en général » représente des cercles infinis, et leur convient à tous, et vous n'avez » pensé qu'à un nombre fini de cercles.

» ..... Mais je vous soutiens que vous ne sauriez vous former des idées gé- » nérales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité » pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un » diamètre indéterminé que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue,

lité relative, de la blancheur parfaite à la blancheur imparfaite. L'égalité, comme terme général, comprenant toutes les égalités possibles, est encore une égalité relative, de même que la blancheur en général est une blancheur relative, puisque cette égalité et cette blancheur sont susceptibles de prendre toutes les formes, de s'accommoder à tous les degrés. Le mouvement par lequel Platon s'élève du monde sensible à ce qu'il appelle l'être, n'est donc pas un mouvement logique qui supprime les différences individuelles pour aboutir à l'unité abstraite, relative encore; c'est un mouvement ontologique qui supprime le relatif, l'inégal, pour aller à l'absolu, à l'égalité réelle. Si vous suivez le premier de ces mouvements, vous irez d'abstractions en abstractions jusqu'au terme de l'abstraction, lequel ne participe à l'être que par le nom. Si vous suivez l'autre mouvement, vous irez

---

» et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'infini. Je vous sou-
» tiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres
» et d'espèces, si l'idée de l'infini, qui est inséparable de votre esprit, ne se
» joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez.
» Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle.... La raison en
» est que toute idée finie et déterminée ne peut jamais représenter rien d'in-
» fini et d'indéterminé. Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies
» l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini.... Encore un coup, vous
» ne sauriez tenir de votre fonds cette idée, elle a trop de réalité, il faut
» que l'infini vous la fournisse de son abondance.»

Ce passage de Malebranche nous prouve que, même les universaux purement abstraits, tels que ceux de genres et d'espèces, ne peuvent pas naître d'une simple abstraction ou d'une généralisation de l'esprit, qu'il entre dans ces idées quelque chose de plus réel que tout ce que les facultés logiques de l'intelligence appliquées aux données de l'expérience peuvent fournir. Cet infini d'être, qui se trouve dans toute notion générale, doit donc être donnée par une faculté spéciale. C'est l'esprit pur de Malebranche, c'est la νόησις de Platon.

d'être en être jusqu'à l'être vraiment être, supérieur à tous les autres, non par une vaine et vide généralité, mais par la possession effective et sans limites de toute la réalité concevable.

Si la généralisation était le procédé véritable de Platon, comment expliquer que partout il conseille au philosophe de se séparer du corps, de ne pas chercher la vérité dans les choses, mais dans la raison, de rentrer en soi-même, de contempler la pure essence des choses avec la pure essence de la pensée? Car je veux bien qu'une fois les idées obtenues par la généralisation on ne s'occupe plus que des idées considérées en elles-mêmes ; mais pour les obtenir ainsi, ne faut-il pas considérer les choses mêmes, et n'est-ce pas par la fidèle observation des choses que l'on en peut recueillir les caractères vrais, fondements de généralisations exactes? n'est-ce pas en suivant scrupuleusement la hiérarchie des choses qu'on la peut reproduire dans la hiérarchie des idées? Comment justifier ce mépris et du monde et des sens, chez un philosophe qui trouverait tous les éléments de son système dans le monde? Si l'on nous oppose que Platon reconnaît l'utilité de certaines perceptions, pour provoquer en nous l'existence des idées, je réponds : c'est par leurs contradictions seules que ces perceptions servent à l'entendement; c'est précisément par l'impuissance où elles sont de satisfaire l'esprit, qu'elles les forcent à se rejeter en lui-même et à trouver par sa propre force, d'autant plus énergique qu'elle est plus libre, l'être et la vérité.

Au contraire, rien ne prouve mieux que Platon reconnaît dans l'homme un mouvement spécial et direct

par lequel il atteint le monde intelligible, que cette distinction qu'il établit entre nos perceptions, celles qui portent à réfléchir et celles qui n'y portent pas. En effet, si l'opération de l'esprit qui nous conduit aux idées était la généralisation, pourquoi cette distinction entre nos perceptions? Est-ce que toutes ne nous offrent pas des caractères communs? est-ce que toutes ne peuvent pas donner lieu à des idées générales? « La vue, dit Platon, ne nous apprendra jamais qu'un doigt soit autre chose qu'un doigt (1). » Est-ce que la vue ne nous montre pas plusieurs doigts, et entre ces doigts des ressemblances qui font que nous les appelons tous d'un même nom? D'où vient cependant que cette perception ne nous porte pas à réfléchir? C'est qu'elle ne contient pas de contradictions. Or qui a jamais soutenu que ce sont les contradictions des choses qui provoquent en nous la généralisation? Ce sont au contraire les analogies, les ressemblances. Par conséquent, s'il y a en nous une opération de l'esprit qui ne se développe qu'à la vue des contradictions, et qui reste inactive à la vue des ressemblances, tout doit nous faire conclure que cette opération est radicalement distincte de la généralisation. De plus, comme cette opération a pour objet d'expliquer les contradictions des choses sensibles, de faire cesser l'étonnement qu'elles provoquent, de donner à l'intelligence une satisfaction que ne donne pas la perception elle-même, je dis que cette opération doit être *sui generis*, qu'elle a son principe dans l'âme au-dessus des sens,

---

(1) *Rép.*, 523 D.

et au-dessus de toutes les opérations qui ne travaillent que sur les données des sens. C'est pour cela qu'il faut que l'âme du philosophe méprise le corps, se renferme en elle-même, et s'attache directement à ce qui est pour le connaître. Ni le bien, ni le beau, ni la justice, ni la santé, ni la force, en un mot l'essence de toutes choses n'ont apparu à la vue et aux sens corporels. Pour connaître ces essences il faut penser avec la pensée toute seule, sans aucune intervention du corps, qui ne fait que troubler l'âme, l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité. Ce n'est qu'après la mort que nous connaîtrons véritablement la vérité, parce qu'alors l'âme sera rendue à elle-même, elle sera libre. Dès cette vie même, l'âme, quand elle est livrée à elle-même, se porte vers ce qui est pur, immortel, immuable, car elle est de même nature; c'est là ce qu'on appelle la sagesse (1).

Ou bien il faut dire que toutes ces admirables pensées de Phédon n'ont aucun sens dans Platon, ou que sa doctrine constante exprimée partout dans le Phèdre, dans le Phédon, dans la République, dans le Banquet, est que l'homme communique immédiatement avec la vérité, qui est l'essence des choses. Nous ne tirons pas du monde, nous possédons, nous portons en nous les vestiges, les souvenirs d'un autre monde, et sitôt que nous apercevons dans celui-ci quelques images infidèles, l'original, tel qu'il existe en soi, se réveille pour notre raison.

C'est par la réminiscence et par nul autre moyen

---

(1) *Phæd.*, *passim.*

que nous connaissons l'idée. Platon lui-même le dit en termes précis dans le Phèdre. Après ces paroles souvent citées (δεῖ ἄνθρωπον συνιέναι τὸ κατ' εἶδος), il ajoute : « c'est là se ressouvenir de ce que notre âme a vu à la suite des dieux. » Or le général (τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον), est bien l'idée une (μία ἰδέα), dont il est parlé dans la République, dans le Politique, dans le Sophiste, dans le Philèbe.

Sachons d'ailleurs distinguer deux choses dans la dialectique : la dialectique, méthode métaphysique, la dialectique, méthode de discussion. Celle-là n'est autre chose que la dialectique même de Socrate, maintenue dans ses limites, réduite à sa portée naturelle. Comme Socrate, Platon n'entame pas une discussion, sans chercher « à bien faire comprendre par une définition précise le sujet que l'on veut traiter. » Souvent même l'objet de toute une discussion est la recherche d'une définition. Que cherche-t-il dans le Gorgias? la définition de la rhéthorique. Dans la République? de la justice. Dans le Théétète? de la science. Or cette méthode de discussion, qui consiste à bien définir les termes, ou à rechercher la nature de tel ou tel objet, n'est propre à aucune science en particulier, mais à toutes, et ne caractérise pas plus tel système que tel autre. Car quelque opinion que l'on professe sur la méthode qui doit conduire à la vérité en métaphysique, on peut s'entendre parfaitement sur ce point, que dans toute question soulevée sur un objet il faut connaître la nature de l'objet, avant de rien affirmer sur son compte. C'est là de la logique vulgaire et éternelle, c'est la logique même du bon sens.

Il serait donc déraisonnable d'appliquer à la dialec-

tique elle-même beaucoup de choses qui, dans Platon, ne sont dites que de la dialectique considérée comme méthode d'exposition ou de discussion. Lorsque Aristote prétend que Platon n'a fait que se servir de la méthode de définition inventée ou plutôt employée pour la première fois d'une manière éclatante par Socrate, Aristote exagère une idée vraie. Sans doute cette habitude de Socrate, de rechercher partout l'idée générale, a pu faire penser à Platon que c'était dans cette idée que résidaient l'essence et le principe des choses; mais il n'a pas dit que ce fût par la définition que nous l'atteignons. Il a analysé avec profondeur cet acte de l'esprit qui nous donne l'idée. Ce que Socrate n'avait pas fait, il a montré dans les profondeurs de la raison humaine ce miracle de l'intuition pure, souvenir ou pressentiment d'une vie plus parfaite. Quant à la définition, elle n'est autre chose que le résultat même de cette vue des intelligibles. La définition, qui par elle-même n'est qu'une analyse de notions, ne peut pas nous donner l'essence: Aristote l'a démontré, et Platon n'a jamais prétendu qu'il en fût autrement. C'est en ayant les yeux fixés sur les idées, sur le beau, sur le juste, sur le saint, qu'il réfute les opinions des faux sages sur ces admirables objets : c'est en analysant l'idée que cette vue produit en nous, qu'il parvient à la définir conformément à la vérité. Loin que la définition soit le principe de la science, elle n'en est que le premier résultat. La science réside uniquement dans la contemplation des idées.

Ajoutons une dernière considération qui confirmera toutes les précédentes. Pour Platon, l'homme n'est pas seulement en rapport avec le vrai, le bien et le beau

par la raison : il s'y unit encore par l'amour. La raison et l'amour sont les deux ailes qui nous élèvent au ciel. Nous avons fait remarquer l'analogie parfaite que Platon établit entre ces deux facultés. La partie de l'intelligence qui correspond aux choses sensibles a son pendant dans la partie de l'amour qui recherche les plaisirs sensuels. Mais de même qu'il y a une partie de l'intelligence qui dédaigne les ombres d'ici-bas, pour contempler l'être vrai, il y a un amour céleste qui méprise les beautés terrestres, et n'a de bonheur que dans le commerce de l'éternelle beauté, et de part et d'autre ce passage du monde sensible au monde intelligible, de la beauté terrestre à la beauté divine, de la terre au ciel se fait par le souvenir, éveil de l'intelligence et du cœur. Que l'on explique ce rôle de l'amour, si la dialectique n'est qu'une méthode abstraite de généralisation. Au moins faudra-t-il reconnaître qu'il y a dans l'âme un mouvement indépendant du travail logique, un mouvement qui nous place tout d'abord dans la vie, dans l'être, dans le bien, tandis que l'esprit s'épuise à une poursuite d'autant plus vaine qu'elle avance davantage, d'autant plus éloignée de l'être réel qu'elle cherche, qu'elle se rapproche plus du terme idéal où elle tend. Mais tout nous porte à penser que l'amour dans la doctrine de Platon, ne suit pas ainsi sa voie à part. Il est le fidèle compagnon de la raison. C'est un délire, mais c'est un délire raisonnable, parce qu'il est excité par la vue de ce qui est souverainement aimable. Platon dirait avec Pascal : « La raison et l'amour n'est qu'une même chose. » L'amour, c'est le noble courrier qui suit toujours le guide. Le chemin de l'amour est donc le chemin même de l'intelligence.

L'amour n'est élevé si haut par Platon, que parce que dans les profondeurs de l'âme il se confond avec la contemplation même du vrai. C'est la chaleur inséparable de la lumière.

Ainsi la dialectique n'est pas une méthode logique ; sa force est tout entière dans l'intuition immédiate de l'absolu, qu'elle n'embrasse pas, il est vrai, tout entier du premier coup, mais vers lequel elle s'élève progressivement, en traversant tous les degrés de l'idéal et de l'être.

D'où il suit que la dialectique n'est pas un acte simple de l'esprit, mais une marche (πορεία) (1) qui s'accomplit suivant une double loi.

D'une part elle s'élève, toujours par la force de la réminiscence, d'idées en idées, jusqu'au dernier idéal, c'est-à-dire jusqu'au bien absolu. D'autre part elle redescend, par le raisonnement et par l'analyse, ce monde intelligible qu'elle a gravi par la raison ; elle enchaîne ses idées, les éclaircit, les divise, les développe, les défend. C'est là qu'elle se rapproche le plus de la dialectique de Socrate et de Zénon, de cette dialectique toute logique que Proclus, si l'on s'en souvient, regardait comme inférieure (δεύτερα) en la comparant à la dialectique pure ou rationnelle (νόερα) la dialectique de Parménide, qui s'attache au vrai en lui-même (τὸ αὐτὸ) et le contemple dans son être même. Ces deux mouvements si difficiles à distinguer, car qui déterminera rigoureusement la limite de la métaphysique et de la logique ? se rencontrent à la fois chez Platon.

---

(1) *Rép.*, l. VII, 532 B.

Il les réunit presque toujours et les confond quelquefois. C'est là surtout qu'il faut chercher la source des accusations portées contre lui. Plus d'une fois, il faut le dire, il a réalisé des abstractions. Mais quel philosophe a pu échapper à ce reproche, surtout dans l'antiquité? Platon n'en a pas moins la gloire d'avoir le premier décrit et appliqué avec profondeur le seul procédé qui puisse nous élever au-dessus du monde sensible, et nous mettre en communication avec le monde supérieur de l'intelligence.

C'est donc ce double mouvement de la science montant et descendant les degrés du vrai, avec des forces diverses, les montant par l'énergie vive de la raison pure, de l'intuition immédiate (νόησις), les descendant et les parcourant en tout sens par les lentes opérations de la raison discursive (διανοία); c'est ce double mouvement, dis-je, qui compose à mes yeux la dialectique de Platon.

Suivons-la dans sa double marche.

Dans quel ordre ces deux formes de la dialectique, l'une que nous pourrions appeler dialectique ascendante, l'autre dialectique descendante, se présentent-elles dans Platon? La vérité est qu'elles sont constamment mêlées. Aussitôt que la νόησις a atteint une idée, la διανοία s'y applique, pour l'éclaircir, en développer les conséquences, en découvrir les rapports; et elles s'accompagnent ainsi mutuellement l'une l'autre jusqu'au terme.

Cependant la dialectique logique, considérée comme exercice de la pensée, lui apprend à se rendre compte des notions qu'elle possède, à rejeter les opinions contradictoires, les hypothèses impossibles, et la prépare

ainsi à s'élever jusqu'à l'être même. En ce sens elle précède nécessairement la dialectique ascendante. Sans doute elle s'applique toujours à des notions que la νόησις a fournies; mais elle ne cherche pas d'où viennent ces notions; ce sont des hypothèses, qu'elle considère comme principes, et dont elle déroule les conséquences. C'est ce que Platon exprime dans le Phédon, quand il dit qu'avant de rendre raison d'un principe il faut l'examiner dans toutes ses conséquences pour voir si elles s'accordent ou ne s'accordent pas, et ensuite rendre raison de ce principe par un principe plus général et plus élevé, jusqu'à ce qu'on arrive à un principe dernier qui satisfasse (ἱκανόν τι) (1).

Ce n'est donc qu'après avoir contrôlé le principe par ses conséquences que la dialectique recherche la raison du principe et remonte la série des essences et des causes. Nous croyons être fidèles à l'ordre même de Platon en expliquant d'abord la dialectique logique tout entière, que nous ne voulons pas scinder. Nous passerons comme lui de la science des notions à la science des choses; car les idées de Platon ont le double caractère de notions (νοήματα) et d'essences (οὐσίαι).

La méthode logique, sous quelque forme qu'elle se présente, a pour caractère de n'opérer que sur des notions, soit qu'elle les ait créées elle-même, ou qu'elle les ait reçues d'autres facultés. Elle les analyse, elle en développe les conséquences, elle en explique les rapports suivant certaines règles déterminées. Mais quelle que soit la régularité de ses opérations, comme

(1) *Phæd.*, 100 A.

elle ne porte jamais que sur des notions, il est impossible, par la vertu seule de cette méthode, de passer de la notion à l'être, de l'hypothèse à la réalité. C'est ainsi que la méthode déductive, qui s'emploie d'une manière si admirable en mathématiques, servira bien à prouver les conséquences les plus profondes et les plus lointaines d'un principe, mais est dépourvue de toute puissance pour démontrer l'existence réelle de la figure la plus simple. Cependant, de ce que la méthode logique n'a pas pour objet la réalité, mais seulement nos conceptions, il ne faudrait pas conclure que l'application de cette méthode soit arbitraire. Elle n'opère que sur des conceptions, il est vrai; mais elle opère d'une façon nécessaire, par la raison que l'idée a ses lois nécessaires. La recherche des lois nécessaires de nos idées, tel est le rôle de la méthode logique. Cela étant, on conçoit la nécessité de la méthode logique en métaphysique; car s'il est vrai que toutes les idées n'ont pas un objet réel, il est vrai aussi que toutes choses sont susceptibles d'être connues par les idées, et elles doivent évidemment obéir aux lois de l'idée qui les représente. Ainsi il se peut faire que ce que nous appelons le triangle en géométrie n'ait de réalité que dans notre conception. Mais à coup sûr si cette figure existe autre part, si elle existe à la fois dans notre esprit et dans la réalité, il est impossible qu'elle contienne rien qui contredise la notion du triangle, et tout ce qui sera vrai de la notion sera vrai du triangle même. De telle sorte que si nous possédons une faculté ou une méthode qui nous découvre les principes, les essences des choses, non les essences possibles, mais les essences réelles, en appli-

quant l'analyse à la notion que nous avons de ces essences, il est impossible que nous ne découvrions pas leurs lois; de même qu'en astronomie l'application seule du calcul nous apprend ce qui ne peut pas manquer d'arriver, non dans le monde idéal de la géométrie et de la mécanique, mais dans le monde réel des sphères et des mouvements célestes.

De plus, la méthode logique en nous développant tout le contenu d'une conception, nous en découvre la fausseté, si les conséquences qu'elle met au jour se contredisent entre elles; elle sert donc à repousser les doctrines fausses : c'est ainsi que l'employait Zénon.

Enfin, par la comparaison des idées, les rapprochant et les séparant tour à tour, elle nous montre celles qui s'allient et celles qui se repoussent, et nous mettant ainsi dans le secret de ces participations et de ces exclusions idéales, elle nous apprend les lois de l'union et de la séparation des genres dans la réalité. La méthode logique ainsi entendue, se trouve tout entière dans Platon.

La première chose qu'il recommande au dialecticien, lorsqu'il est en possession d'un principe, est de le vérifier par l'analyse, c'est-à-dire d'en faire sortir toutes les conséquences, afin de voir si elles se contredisent entre elles, et si elles contredisent le principe. « Que si on venait à l'attaquer (ce principe), ne laisse- » rais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce » que tu eusses examiné toutes les conséquences qui » dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles » s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles (1)? »

(1) *Phæd.*, 100 A.

En effet, si le principe de la raison est, comme nous l'avons dit déjà, le principe d'identité, s'il est vrai qu'aucune chose ne peut être autre qu'elle-même, au moins considérée sous le même point de vue et dans les mêmes rapports, il est évident que c'est une mesure infaillible de la vérité d'un principe, que la contradiction ou la non-contradiction de ses conséquences. C'est à l'aide du même critérium que Platon jugeait les doctrines opposées à la sienne ; c'est par là qu'il détruisait les opinions erronées et les fausses philosophies. Il les soumettait à l'épreuve qu'il s'impose ici à lui-même. La réfutation (ἔλεγχος) qui a été pour nous le commencement de la dialectique, n'est que l'application du principe posé. Au surplus, ce n'était là encore que la dialectique de Zénon. Platon s'en empara et avec une conscience plus précise il s'en servit à son tour.

Une fois en possession assurée du principe, Platon le soumettait à toutes les épreuves de la déduction, comme nous le verrons en étudiant la méthode du *Parménide* ; ou si ce principe était une idée à la fois une et complexe, il en exprimait l'unité par une définition exacte, et par la division il en déterminait les parties.

Soit par la déduction, soit par la division, Platon descendait de l'unité à la pluralité, de l'unité du principe à la pluralité des conséquences, de l'unité du genre à la pluralité des espèces, et par ce procédé parfaitement conforme à la raison, il unissait ces deux termes extrêmes que les écoles antérieures avaient toujours sacrifiés l'un à l'autre, un et plusieurs ; il les faisait au contraire sortir l'un de l'autre, et en mon-

trait le lien nécessaire dans les lois mêmes de la raison et de l'être (1). Et il ne passait pas violemment de l'unité à la pluralité absolue. Le caractère de la dialectique dans toutes ces opérations est la progression régulière ; bien différente de la sophistique et de l'éristique mégarique, qui se plaisaient aux contradictions des idées et négligeaient d'en rechercher le lien par une lente et laborieuse analyse, la dialectique platonicienne ne s'avance qu'à travers des intermédiaires dont l'ordre est déterminé par l'enchaînement même des choses. Ce caractère de mesure, de patience, de lente progression, qui se marque partout dans Platon, dans le choix même de la forme interrogative, dans l'emploi des images et des exemples, et nous le verrons, dans les initiations auxquelles il soumet l'intelligence et l'amour, aspirant au vrai et au beau, ce même caractère se retrouve dans les déductions de la dialectique logique.

Ainsi, la dialectique réfute, divise, définit, déduit. Mais son plus grand effort est d'expliquer la commu-

---

(1) *Voy.* sur le lien nécessaire de l'*un* et de ***plusieurs***, ***Phæd.***, 265 D; ***Soph.***, 253 D ; ***Phileb.***, 16 D. Οἱ μὲν παλαιοί, γρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλων ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν..., μέχρι περ' ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνος· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.... Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθὺς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

nication des idées : chose mystérieuse que cette participation réciproque des essences absolues, sans laquelle il n'y a ni être, ni pensée, ni discours! Jusqu'où ira-t-elle ? Entre l'abîme de l'identité absolue et celui de la séparation absolue des idées, où se fixer? où est la limite juste, infranchissable? Question formidable où les dernières difficultés de la métaphysique sont engagées!

On peut soutenir trois hypothèses relativement à la communication des idées (1) : ou bien chaque chose est absolument indépendante de toute autre, ne peut s'y allier, ni en participer d'aucune façon ; ou bien toutes choses pouvant s'unir, toutes les idées sont susceptibles de communiquer entre elles ; ou enfin quelques-unes peuvent s'unir et les autres non.

Suivant quelques-uns, aucun genre ne peut s'unir avec aucun autre. Ceux-là soutiennent qu'il est impossible que plusieurs soient un, et que un soit plusieurs, qu'il n'est pas permis de dire homme bon, car d'une part l'homme est homme, et de l'autre le bon est bon.

D'autres, au contraire, confondent toutes choses ; ils prétendent que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable.

Or, ces deux suppositions sont également absurdes ; car si aucune chose ne peut s'unir à aucune autre, il n'y a ni pensée ni discours possible, puisqu'il n'y a de pensée et de discours que par la réunion des genres. Si les genres ne se peuvent pas réunir, le mot être,

---

(1) *Soph.*, 251 *sqq.*

qui se joint à toute affirmation, demeurant séparé, aucune affirmation n'aura lieu, et ceux-là même qui disent que les genres ne peuvent pas s'unir, les unissent nécessairement et par le fait, et portent en eux-mêmes leur propre réfutation; ils logent, comme on dit, l'ennemi avec eux.

Quant à ceux qui affirment que toutes choses peuvent s'allier, il est aisé de réfuter leur opinion; car si elle était vraie, le mouvement serait en repos, et le repos en mouvement, et l'on arriverait à identifier les contraires.

Il n'appartient pas à un philosophe de séparer, de confondre toutes choses. « Cette manie de tout séparer annonce un esprit étranger aux muses, » amies de l'harmonie. Et quant à la manie de tout confondre, c'est celle d'un novice qui a fait à peine connaissance avec les êtres. Pour l'homme sage la vérité est que certaines choses peuvent s'unir, que d'autres ne le peuvent pas. Or, l'art pour chaque espèce de choses consiste à savoir celles qui s'allient et celles qui ne s'allient pas, pour les lettres, la grammaire, pour les sons, la musique. Ainsi la division de la voix en ses éléments, du son en ses espèces, ne compose pas toute la grammaire et toute la musique. Il faut que le grammairien nous apprenne quelles sont les alliances légitimes des lettres, et la musique quelles sont les combinaisons légitimes des sons.

« Eh bien! puisque nous reconnaissons que les genres » sont de même susceptibles de mélange, n'est-il pas » nécessaire de posséder une science pour conduire » son raisonnement, quand on veut démontrer quels » sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux,

» ou ceux qui ne s'accordent pas, ou rechercher si les » genres se tiennent en toutes choses de manière à » pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les » autres; et réciproquement, en prenant les choses par » la division, s'il y a quelque raison opposée de divi- » ser et de séparer les uns des autres tous les genres. »

« Diviser par genres, ne pas prendre pour diffé- » rences ceux qui sont identiques, ni pour identiques » ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est » là l'œuvre de la science dialectique? »

Le principe partout mis en lumière par Platon est celui-ci : « L'idée ne peut pas devenir à elle-même son propre contraire. » « Aucun contraire, dit-il, pendant » qu'il est ce qu'il est, ne peut vouloir devenir ou être » son contraire (1). » Et quelques lignes plus bas: « Un contraire ne devient lui-même jamais son con- » traire. » Et dans Parménide: « Prouver que l'unité » en soi est pluralité, et la pluralité en soi l'unité, voilà » ce qui me surprendrait, et de même pour tout le » reste, il ne faudrait pas moins s'étonner si on venait » à démontrer que ces genres et ces espèces sont en » eux-mêmes susceptibles de leurs contraires (2). »

Non-seulement ce principe est proclamé partout dans Platon, mais il est le principe nécessaire de sa dialectique, le principe sans lequel tout croule et tombe à néant. N'est-ce pas, en effet, pour avoir vu dans la nature le mélange de l'égalité et de l'inégalité, du beau

---

(1) *Phæd.*, 102 E. Οὐδὲ ἀλλὰ οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι.... *Ibid.*, 103 B. Αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο.

(2) *Parm.*, 129.

et du laid, la même chose à la fois belle et laide, égale et inégale, qu'il s'est élevé à la beauté et à l'égalité qui n'admettent pas en eux leurs contraires ? Si l'on ne reconnaît pas cette identité absolue de l'idée avec elle-même, on rencontrera dans le monde idéal les mêmes contradictions que dans le monde sensible, et l'esprit n'y trouvera pas ce qu'il cherche, l'identité et la fixité. C'est au nom du principe de contradiction que Platon rejette le mouvement universel d'Héraclite. Le mouvement absolu détruit l'essence propre de chaque chose, puisque cette essence ne peut pas demeurer un instant la même : l'être ne reste pas être, la connaissance ne demeure pas connaissance. Supprimez ce principe, et Platon n'a plus d'armes contre Héraclite, contre les sophistes, contre tous ceux qu'il attaque dans le *Sophiste* et qui voudraient faire communiquer toutes choses avec toutes choses.

Mais si le principe de contradiction s'oppose à ce qu'un contraire devienne son propre contraire, il ne s'oppose pas à ce que deux attributs, deux genres différents ou même contraires se réunissent dans un même sujet, de telle sorte que la même chose soit à la fois semblable et dissemblable, une et multiple. Par exemple moi, qui suis un en tant qu'on me considère comme individu, je suis multiple, si l'on considère les différentes parties qui me composent, mes bras, mes jambes, etc. (1). Et c'est ce mélange des genres qui produit les contradictions apparentes des choses sensibles.

---

(1) *Parm.*, 129.

Cette rencontre des genres dans un même sujet n'est pas le seul rapport qu'ils puissent avoir : ce n'est là qu'un rapport tout extrinsèque pour ainsi dire ; mais la dialectique nous montre que les genres peuvent participer les uns des autres et se pénétrer par une communication tout intime. Ainsi, par exemple, il est bien vrai de dire qu'en soi l'homme est homme et que le bon est bon. Cela est vrai en vertu du principe de contradiction ; mais se borner à de pareilles affirmations, c'est vouloir rendre tout discours impossible, c'est outrer la valeur du principe que l'on invoque. Car que veut le principe d'identité ? qu'une essence soit ce qu'elle est au moment où elle l'est. Mais rien n'empêche qu'en même temps cette essence ne reçoive de sa communication avec d'autres essences mille déterminations nouvelles, pourvu qu'elles ne détruisent pas son essence propre. Si l'homme est homme, qui empêche qu'en même temps il ne soit bon ? Cela détruit-il sa qualité d'homme ? Bien plus, un pareil système porte sa condamnation en lui-même ; car pour dire même que l'homme est homme, il faut attribuer à l'homme autre chose que l'*homméité;* il lui faut attribuer l'être, sans quoi vous êtes condamnés à répéter éternellement l'homme homme sans aucun signe qui marque l'identité de ces deux termes ; et n'y eût-il que cette identité de l'homme avec lui-même, identité qu'il faut bien reconnaître, puisqu'elle est toute la force du principe, il y aurait au moins dans l'homme deux choses, l'homme et l'identité.

Bien plus, non-seulement les genres qui ne se contrarient pas peuvent communiquer entre eux, mais il peut y avoir entre les contraires mêmes une certaine



participation. Ainsi l'unité peut devenir multiple; l'être, sous une infinité de rapports, est non-être; remarquons seulement que cela n'est pas contraire au principe de contradiction. Ce qui y serait contraire, c'est que l'unité devînt le multiple, l'être devînt le non-être, changeant ainsi de nature et prenant la nature contraire. Mais que l'unité participe à la multiplicité, l'être au non-être, c'est ce qui n'a rien d'étonnant. D'ailleurs, à la rigueur, le multiple n'est pas le contraire de l'un, ni le non-être de l'être; c'est seulement quelque chose de différent. Le contraire de l'être, c'est la négation absolue de l'être; le contraire de l'un, la négation absolue de l'un; or ni l'un, ni l'être ne peuvent porter en eux-mêmes leur absolue négation. Là s'arrête l'empire du principe de contradiction. Quant à déterminer celles de nos idées qui s'allient entre elles, et dans quelle mesure, quelles sont les alliances nécessaires ou seulement possibles; quant à fixer les lois d'attraction ou de répulsions de nos idées, c'est là la fonction de la dialectique.

C'est cette science dialectique de l'union et de la séparation des genres, science ignorée de Parménide, et dont l'origine est bien dans les recherches de Socrate sur la définition et sur les caractères distinctifs des êtres; c'est cette science en apparence toute logique qui conduit Platon à l'important résultat méthaphysique de l'existence du non-être (1).

Posons l'existence de trois genres: l'être le plus grand de tous, reconnu par toutes les écoles; le repos

(1) *Soph.*, p. 254 *sqq.*

emprunté à l'école d'Élée et de Mégare ; le mouvement à l'école d'Héraclite. De ces trois idées, Platon a obtenu les deux dernières par la discussion des deux écoles qui les rejetaient. L'analyse de l'opinion d'Héraclite l'a fait conclure à l'existence du repos ; l'analyse de l'opinion des Mégariques à celle du mouvement. C'est donc la dialectique logique qui donne l'une et l'autre de ces idées. Quant à l'idée de l'être, elle ne peut être trouvée que par la vue immédiate de l'être ; elle est l'objet de la dialectique supérieure, de l'intelligence pure.

Il existe donc trois genres : l'être, le repos, le mouvement. De plus, chacun de ces genres est autre que les autres, et le même que soi. Or c'est quelque chose que d'être autre, ou d'être le même. Il faut donc ajouter deux nouvelles idées, celle du même et celle de l'autre, puisqu'elles s'attribuent à la fois au repos et au mouvement.

Le même et l'autre ne peuvent se confondre ni avec le repos, ni avec le mouvement, sans quoi le repos et le mouvement s'attribueraient l'un à l'autre et se changeraient l'un dans l'autre. Autrement, toutes les fois qu'on dirait : le mouvement et le repos sont, ce serait dire : ils sont les mêmes. L'être est aussi différent de l'autre ; car parmi les choses qui sont, il en est qui sont absolument, et d'autres qui ne sont que relativement à quelque autre ; au contraire, rien n'est autre que relativement à quelque chose d'autre. L'être, qui est être sans rapport à quoi que ce soit, diffère donc de l'autre qui n'est autre que par rapport à quelque autre chose que lui-même.

Le repos et le mouvement ne pourront participer

l'un à l'autre : sans quoi le mouvement serait en repos, et le repos en mouvement. Le même, l'autre et l'être sont répandus dans tous les genres; car tous sont, et chacun est le même que soi-même et autre que les autres.

Chacun de ces genres participe à l'être ; mais puisqu'il en participe, il en diffère : par conséquent, chaque genre, considéré en soi-même dans son essence propre, *n'est pas.* De plus, chaque genre, étant autre que tous les autres, est autre que l'être : en ce sens encore, il n'est pas. « Il y a donc nécessairement du non-être dans » le mouvement et dans tous les genres ; car la nature » de l'autre répandue en tout, rendant chaque chose » autre que l'être, en fait du non-être ; et, en ce sens, » on est en droit de dire que tout est non-être, tandis » que, dans un autre sens, en tant que tout participe » de l'être, on peut dire que tout est. »

Bien plus, l'être lui-même est autre que tout le reste ; et autant il y a de choses différentes de l'être, autant de fois l'être n'est pas. Et il ne faut pas être effrayé de notre conséquence, à savoir, que l'être n'est pas ; car nous avons admis que les différents genres se pouvaient associer entre eux. Et puis, nous l'avons dit, le non-être ne doit pas être considéré comme le contraire de l'être, mais seulement comme quelque chose de différent.

Ainsi le non-être existe : la dialectique le démontre. Mais la dialectique va plus loin encore ; car, prenant l'idée de l'autre et la divisant en autant de parties qu'il y a de parties de l'être, il se trouve que c'est chacune de ces parties qui, dans son opposition avec l'être, constitue le non-être.

« Il faut qu'on dise ce que nous avons dit, que les » genres se mêlent les uns dans les autres; que l'être et » l'autre pénètrent dans tous, et aussi l'un dans l'autre; » que l'autre, participant à l'être, est par cette parti- » pation, et n'est pourtant pas ce à quoi il participe, » mais quelque chose d'autre; qu'étant autre que l'être, » il ne peut évidemment être que le non-être; que l'être, » à son tour, participant à l'autre, est autre que tous » les autres genres; qu'étant autre qu'eux tous, il n'est » pas chacun d'eux ni eux tous à la fois, et n'est que » lui-même; en sorte qu'incontestablement il y a mille » choses que l'être n'est pas, par rapport à mille choses, » et on peut dire de même de chacun des autres et de » tous à la fois, qu'ils sont de plusieurs manières, et » que de plusieurs manières ils ne sont pas. »

C'est ainsi qu'une analyse rigoureuse de l'idée de l'être arrive à démontrer, contre Parménide, que l'être n'existe pas seul, mais que le non-être existe aussi: or, le non-être étant un principe tout négatif, n'aurait pas été découvert par la seule intuition (νόησις), dont l'objet est l'être. Parménide, pour avoir ignoré l'art de la dialectique, s'est renfermé dans la contemplation pure de l'être absolu. S'il eût mieux connu la vraie dialectique, il aurait été conduit à reconnaître des différences, des déterminations diverses dans l'unité absolue; il l'aurait fait sortir de l'indétermination et de la mort. La diversité, la détermination et la vie auraient eu leur place dans son système comme dans la réalité.

Platon arrive aux mêmes conséquences par l'application d'une méthode bien plus compliquée encore que celle du *Sophiste*, et qui n'est qu'une autre forme de

la dialectique logique. Je veux parler de la méthode de Parménide.

Aucun ouvrage de Platon n'a donné lieu à des interprétations plus diverses que ce dialogue énigmatique. Lès Alexandrins y voient toute leur philosophie (1). Au XVI[e] siècle, Ficin, leur disciple, traducteur et commentateur de Platon, parle du Parménide avec une exaltation religieuse : il y voit tous les mystères d'une science inspirée (2). Du temps de Proclus, certains critiques moins enthousiastes considéraient le Parménide comme un jeu de logique, comme un simple exercice (γυμνασία) (3). Schleiermacher paraît incliner à cette opinion (4). Syrianus, le maître de Proclus, combattait vivement cette interprétation (5). En Allemagne, la critique s'est partagée également. Les uns croient voir, dans la dialectique du Parménide, un essai anticipé de la dialectique hégélienne (6). Il n'a manqué à Platon qu'un peu de précision, et il était le fondateur du système de l'identité (7). D'autres, au contraire, ne font du Parménide qu'un dialogue tout négatif, sans conclusion, au moins directement affirmée, analogue au Théétète, au Lysis, à l'Hippias.

---

(1) Proclus, *Comm. in Parm.*, passim.

(2) Plat., éd. Ficin, p. 1108. « Hoc tandem dialogo se ipsum superasse » videtur Plato, et ex divinæ mentis adytis intimoque philosophiæ sacrario » cœleste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cujus sacram lectionem » quisquis accedit, prius sobrietate animi mentisque libertate se præparet, » quam attrectare mysteria cœlestis operis audeat. »

(3) Proclus, *Comm.* Voyez plus bas.

(4) Schleiermacher, *Argum. ad Parmen.*

(5) Proclus.

(6) Werder, *De Platonis Parmenide*. Berlin, 1833.

(7) Elster. *De Platonis Parmenide*. Clausthaliæ, 1833.

Quant à nous, ce n'est pas le sens métaphysique du Parménide que nous cherchons ici : c'est le sens de la méthode qui y est expliquée. Cette méthode rentre-t-elle dans la méthode dialectique en général? forme-t-elle un procédé à part, et, dans ce cas, quelle est la nature et la valeur du procédé?

Qu'est-ce que la méthode du Parménide? Voici le passage où elle est exposée. « Pour te mieux exercer » encore, il ne faut pas te contenter de supposer l'exis» tence de quelqu'une de ces idées dont tu parles, et » examiner les conséquences de cette hypothèse; il faut » supposer aussi la non-existence de cette même idée.... » Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où » partait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, » et examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle» même, relativement à elle-même et à l'unité, qu'à » l'unité relativement à elle-même et à la pluralité; de » même aussi il te faudra considérer ce qui arriverait, » s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et à la plu» ralité, chacune relativement à elle-même et à son » contraire. Tu pourras pareillement supposer tour à » tour l'existence et la non-existence de la ressemblance, » et examiner ce qui doit arriver dans l'une et l'autre de » ces hypothèses, tant aux idées que tu auras suppo» sées être ou ne pas être, qu'aux autres idées, les unes » et les autres par rapport à elles-mêmes et par rapport » les unes aux autres. Et de même pour le dissemblable, » le mouvement et le repos, la naissance et la mort, » l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour » toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas » être, ou considérer comme affectée de tout autre at» tribut, il faut examiner ce qui lui arrivera, soit par

» rapport à elle-même, soit par rapport à toute autre » chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par rapport à » plusieurs choses ou par rapport à tout; puis examiner » à leur tour les autres choses, et par rapport à elles- » mêmes et par rapport à toute autre dont tu voudras » de préférence supposer l'existence ou la non-existence. » Voilà ce qu'il te faut faire si tu veux t'exercer com- » plétement, afin de te rendre capable de discerner clai- » rement la vérité (1). »

Et comme Socrate observe qu'il ne comprend pas encore très-bien, et qu'il aurait besoin d'un exemple pour mieux entrer dans l'esprit de la méthode, Parménide lui développe, suivant cette méthode elle-même, sa thèse de l'unité. C'est alors que commence cette remarquable discussion, si riche de pensées, d'une analyse si forte, et d'un sens si mystérieux.

Qu'il nous soit permis de traduire quelques passages du commentaire de Proclus : nous apprendrons ce qu'on pensait de la méthode de Parménide du temps de Proclus, et ce qu'il en pensait lui-même. Ce sera sans doute le moyen d'arriver à quelques idées précises sur ce difficile sujet.

« Quelques-uns, dit Proclus (2), ne tiennent aucun » compte du titre du dialogue (le Parménide est in- » titulé περὶ ἰδέων, sur les idées, ce qui paraît indiquer » un sujet purement métaphysique) ; ils considèrent » le Parménide comme un exercice logique (λογικὴ » γυμνασία). Ils divisent le dialogue en trois parties : » la première renferme l'exposition des difficultés (τὰς

(1) *Parm.*, 136 *sqq.*
(2) *Comm. in Parm.*, t. IV, l. I, p. 25.

» *ἀπορίας*) de là théorie des idées ; la seconde contient » en résumé la méthode à laquelle doivent s'appliquer » les amis de la vérité ; la troisième donne un exemple » de cette méthode, à savoir la thèse de Parménide » sur l'unité. La première partie a pour objet de dé- » montrer combien est nécessaire la méthode expliquée » dans le Parménide, puisque Socrate, à cause de son » peu d'expérience de cette méthode, ne peut pas sou- » tenir la théorie des idées, toute vraie qu'elle soit, » et toute vive que soit son ardeur (*αὐτὸς θειὰν ὁρμὴν* » *ὁρμῶν, τῆς δὲ ὑποθέσεως ἀληθεστάτης οὔσης*). Quant à la » troisième partie, elle n'est autre chose qu'un mo- » dèle qui nous montre comment il faut s'exercer par » cette méthode. C'est ici, comme dans le Sophiste, » pour la méthode de division. Là il s'essayait sur le » pécheur à l'hameçon, ici sur l'unité de Parménide. » Ils disent aussi que la méthode de Parménide diffère » de la topique d'Aristote. Aristote établit quatre » classes de problèmes (*ὁρὸς, γένος, συμβεβηκὸς, πρὸς* » *ἰδιὸν*), que Théophraste réduit à deux (*ὁρὸς,* » *συμβεβηκὸς*). Mais une pareille science ne convient » qu'à ceux qui ne recherchent que le vraisemblable » (*τὸ ἔνδοξον θήρωσιν*) ; au contraire la méthode de » Platon soulève sur chacun de ces problèmes une » foule d'hypothèses qui, traitées tour à tour, font pa- » raître la vérité. Car, dans ces déductions nécessaires » le possible sort du possible, et l'impossible de l'im- » possible (*τῶν μὲν δυνάτων τοῖς δυνάτοις ἐν ταῖς ἀναγκαίαις* » *ἀκολουθίαις ἑπομένων, τῶν δὲ ἀδυνάτων, τοῖς ἀδυνάτοις*).

« Telle est l'opinion de ceux qui pensent que le but » du dialogue est purement logique. Quant à ceux » qui pensent que l'objet du dialogue est pour ainsi

» dire *ontologique* (πραγματειωδή), et que la méthode
» n'est ici que pour servir aux choses elles-mêmes,
» bien loin que ces dogmes mystérieux ne soient mis
» en avant que pour l'intelligence de la méthode, ils
» disent que jamais Platon n'établit de thèses pour
» conduire à l'exposition d'une méthode, mais qu'il
» se sert de telle ou telle méthode, suivant le besoin
» du moment. Partout il introduit certaines méthodes,
» en vue des choses qu'il veut rechercher ; par exem-
» ple la méthode de division dans le Sophiste, non
» pour apprendre à son auditeur à diviser, mais pour
» arriver à enlacer le sophiste aux mille têtes, et en
» cela il imite fidèlement la nature même qui emploie
» les moyens pour la fin et non la fin pour les moyens.
» Toute méthode est nécessaire pour ceux qui veulent
» s'exercer à la science des choses, mais n'est pas
» par elle-même digne de recherche. En outre, si le
» *Parménide* n'était qu'un simple exercice de méthode,
» il faudrait appliquer la méthode dans sa rigueur, et
» c'est ce qui n'a pas lieu : de toutes les hypothèses
» qui sont indiquées par la méthode on choisit celle-ci,
» on néglige celle-là, on modifie les autres. Or si, en
» effet, la thèse de l'unité n'était ici qu'un exemple, ne
» serait-il pas ridicule de ne pas observer la méthode,
» et de ne pas traiter l'exemple suivant les règles
» qu'elle détermine ? (1) »

---

(1) Voici le détail des opérations régulières de la méthode du Parménide suivant Proclus :

Deux hypothèses principales : La chose est ou elle n'est pas. Εἰ ἔστι, εἰ μὴ ἔστι.

Première hypothèse : Si elle est, rechercher ce qui arrivera (τὶ συμϐήσεται) à elle-même ou à son contraire.

1° A elle-même, relativement à elle-même, relativement à son contraire ;

Voilà ce que disait Syrianus et, avec lui, Proclus contre ceux qui réduisaient le Parménide à un simple

---

2° A son contraire relativement à elle, et relativement à lui-même.
En tout quatre suppositions.

Diviser le τί συμβήσεται en trois parties : 1° ce qui résulte, τί ἕπεται, conséquences positives; 2° ce qui ne résulte pas, τί μὴ ἕπεται, conséquences négatives; 3° ce qui à la fois résulte et ne résulte pas, τί ἕπεται καὶ οὐκ ἕπεται, ce qu'on pourrait appeler conséquences mixtes. Par exemple, l'âme est à la fois mobile et immobile; l'être est à la fois un et non un. En appliquant ces trois subdivisions aux quatre hypothèses, nous avons douze questions pour la première supposition εἰ ἔστι. Mais les mêmes questions peuvent se poser pour la seconde, en tout, vingt-quatre suppositions.

Voici le tableau de ces vingt-quatre suppositions :

I. Εἰ ἔστι.

Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται καὶ οὐκ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα Τί ἕπεται καὶ οὐκ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	πρώτη ἑξάς.
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί ἕπεται καὶ οὐκ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	δευτέρα ἑξάς.

II. Εἰ μὴ ἔστι.

Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	τρίτη ἑξάς.
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ	τετάρτη ἑξάς.

exercice logique. Citons encore quelques pages où Proclus réfute l'opinion de ceux qui voulaient séparer absolument la méthode du Parménide de la méthode ordinaire de Platon, c'est-à-dire de la dialectique (1).

« Ayant entendu beaucoup d'interprètes de Platon » qui essayaient de séparer la méthode qu'il expose ici » de la dialectique, sa méthode favorite, nous croyons » à propos de dire à ce sujet ce qui nous paraît vrai- » semblable. Il en est qui disent qu'elle diffère manifes- » tement de la dialectique par les trois caractères que » voici, et que Parménide signale lui-même : 1° D'une » part, comme Socrate le dit dans la République, la » dialectique ne convient nullement aux jeunes gens, » car il est à craindre qu'ils ne tombent dans l'excès, » en faisant servir la puissance de la parole à la des- » truction des saines idées. Au contraire, Parménide » appelle à la méthode qu'il conseille ici, Socrate tout » jeune, et il l'y engage surtout parce qu'il est jeune ; » de telle sorte que la culture de cette méthode convient » aux jeunes gens, auxquels cependant il interdit la » dialectique comme législateur. 2° Cette méthode est » appelée ici exercice (γυμνασια) par Parménide, en tant » qu'elle traite les contradictoires, semblable à la dialec- » tique d'Aristote, de laquelle Aristote lui-même dit » aussi, quand il en veut faire sentir la nécessité, » qu'elle est utile comme exercice. Au contraire la mé- » thode ordinaire de Platon est appelée par lui-même » ce qu'il y a de plus élevé (τὸ ἀκρότατον), ce qu'il y a » de plus pur dans la pensée et dans l'esprit, établis-

---

(1) Procl., *Comm. in Parm.*, t IV, p. 40.

» sant son domaine dans le sein même des idées intel-
» ligibles, et s'élevant par elle jusqu'au principe de
» tout le monde intelligible, méprisant l'opinion des
» hommes et disposant d'une science universelle et
» inébranlable. 3° Enfin la méthode dont il est ques-
» tion ici est appelée très-nettement par Parménide un
» bavardage (ἀδολεσχία); au contraire, pour Socrate,
» la dialectique est le comble des sciences (θρίγκος τῶν
» μαθημάτων); et l'étranger Éléate dit encore qu'elle ne
» convient qu'à ceux qui philosophent véritablement,
» et nous n'oserons pas sans doute mettre au rang des
» bavards ceux qui luttent contre l'être (πρὸς τὸ ὂν).

» Telles sont les raisons que l'on pourrait faire va-
» loir pour distinguer de la dialectique la méthode dont
» il s'agit ici, et que Socrate, quoiqu'il s'y soit exercé
» tout jeune, sur la recommandation de Parménide,
» ne paraît pas avoir introduite dans sa propre philoso-
» phie, quoique partout il se serve toujours de la dia-
» lectique, quoiqu'il dise qu'il la préfère à tout, et que
» lorsqu'il rencontre un homme qui sait faire d'un plu-
» sieurs et ramener plusieurs à l'unité, il marche sur
» ses traces comme sur les traces d'un dieu. Or c'est
» là l'œuvre de la dialectique comme il le dit dans le
» Phèdre, et non pas de rechercher ce qui arrivera si
» l'on suppose que l'objet de la recherche existe ou
» n'existe pas alternativement, ni de découvrir les hy-
» pothèses inférieures subordonnées aux hypothèses
» générales, comme le commande la méthode actuelle.
» Que dire des choses que Socrate représente comme
» l'œuvre du dialecticien, sinon que toutes différentes
» sont les fonctions de la méthode que Parménide re-
» commande dans le présent dialogue? Mais voyons

» aussi ce que dit dans le Sophiste le sage Éléate, l'un » des auditeurs de Parménide et de Zénon, lorsqu'il » explique ce qu'il entend par la dialectique : « Celui » qui veut faire ce travail, etc. (V. plus haut.) » Et il » ne dit pas du tout qu'il convient au dialecticien de » marcher par des hypothèses semblables à celles » qu'indique la méthode du Parménide, et de recher- » cher ce qui suit d'une chose, ou ce qui ne suit pas » par rapport à elle-même, ou par rapport aux autres » choses, et toutes les conséquences contraires qui sui- » vent des autres hypothèses. Ces quatre opérations » décrites dans le Sophiste se rapportent aux deux opé- » rations indiquées dans le Phèdre. L'une des deux » consiste à faire de un plusieurs. Or c'est le propre de » la *diérétique* (διαιρετίκη) de diviser le genre dans les » espèces dont il est le genre, idée unique répandue » dans une multitude dont chaque individu existe à » part, et résidant dans chacun ; car le genre n'est pas » une collection d'espèces, comme le tout est une collec- » tion de parties ; mais il est présent dans chacune de » ses espèces, étant lui-même supérieur à toutes les es- » pèces. Il est par participation dans chacune des es- » pèces qui existent à part des autres espèces et du genre » lui-même. Les espèces, c'est la multitude des idées » (πόλλαι ἰδέαι) différentes les unes des autres, enve- » loppées comme du dehors (ἔξωθεν) par une idée uni- » que, le genre, qui, tout en restant en dehors comme » séparé des espèces, contient pourtant la cause de tou- » tes les espèces ; car les genres véritables paraissent » à tous ceux qui admettent l'existence des idées, plus » respectables, plus substantiels (οὐσιωδέστερα) que toutes » les espèces qui leur sont subordonnées, et autres sont

» les genres qui sont au-dessus des espèces, autres ceux » qui y résident par participation. Ces deux parties ap- » partiennent à la division dialectique ; les deux autres » à la définition.

» La définition découvre dans une multitude une idée » *une* (ἐν ἑνὶ συνημμένην), en ramenant à une idée déter- » minée cette multitude d'idées diverses, chacune tout » entière, les entrelaçant l'une l'autre (συμπλέκουσαν), » composant de toutes une seule idée, rattachant à » l'unité la pluralité. Elle étudie ensuite ces multitudes » qu'elle a réunies, et les considère à part. Le tout se » composant de toutes ces idées et de chacune d'elles, » il est nécessaire d'agir ainsi : car comment former » le tout, si l'on n'étudiait d'abord les idées diverses » chacune à part ?

» Si telle est l'œuvre de la dialectique, Parménide » n'en fait nulle mention, quand il nous recommande » sa méthode des hypothèses. Or comme, d'un côté, » Socrate s'attache presque partout aux procédés que » nous venons d'indiquer, et comme Parménide n'en » parle pas, comment pourrait-on soutenir que ces » deux méthodes sont la même l'une que l'autre ?

» Répondons d'abord que la première raison que » l'on fait valoir contre leur identité ne les sépare pas » réellement. On objecte que Parménide propose sa » méthode aux jeunes gens, et que Socrate les en » écarte ; mais ce n'est pas la même chose de porter » des lois en général, et de donner un conseil parti- » culier ; car l'une de ces deux choses ne regarde que » la plupart des natures et des natures inégales : or ce » sont celles-là surtout que l'on a en vue. Il est néces- » saire de faire passer les considérations communes

» avant les particulières; car ce n'est pas un seul, c'est » le plus grand nombre que le législateur considère, et » il ne regarde pas ce qui convient aux meilleures na- » tures, mais à la fois aux premières, aux médiocres, » aux dernières. C'est pourquoi, comme il jette les » yeux sur les premières venues, il craint de leur » imposer ce dont l'enseignement pourrait nuire à » quelques-unes d'entre elles; et quand même il choi- » sirait le plus possible les meilleures natures, ce- » pendant il considérerait aussi la grande inégalité » qui se trouve vraisemblablement dans les natures » humaines. Mais pour celui qui donne un conseil » sur quelque science que ce soit, s'il remarque » dans celui qu'il conseille une nature distinguée, s'il » est surtout en état d'apprécier sa capacité parti- » culière, il peut lui conseiller de choisir ou d'a- » bandonner telle ou telle partie des sciences. C'est » pourquoi la première manière d'agir convient à So- » crate, dans les lois qu'il porte sur la dialectique. » Mais pour Parménide, à la vue de cette ardeur di- » vine, comme il l'appelle lui-même, de Socrate pour » la philosophie, il peut adopter ce second genre de » conduite, comme s'il n'y avait rien à craindre » pour celui qui voudrait suivre sa méthode, s'il pos- » sède une nature égale à celle de Socrate. De sorte » que s'il voyait que tous ceux pour lesquels les lois » sont faites sont d'une nature très-distinguée, il ne » craindrait pas de livrer la dialectique aux jeunes » gens, sachant qu'elle ne pourrait leur nuire.... Quant » à prouver que Parménide, en appelant cette mé- » thode exercice, ne se sert pas d'autre dénomination » que Socrate, cela est évident pour celui qui a par-

» couru les lois de Socrate sur la dialectique ; car Socrate dit qu'il faut *exercer* par la dialectique ceux qui ont passé par les sciences, se servant ainsi du mot même de Parménide ; et que pour ceux qui s'exercent ainsi, tel intervalle de temps suffit. Ainsi, de deux choses l'une : ou il faut ramener cette méthode à la méthode qui s'exerce par les vraisemblances (διὰ τῶν ἐνδόξων), ou bien, malgré le nom commun d'exercice, il faut s'obstiner à les séparer, et cela quand Parménide nous crie que, sans cet exercice, il est bien difficile d'apercevoir le vrai. Or, le vrai, voilà bien l'objet réel de tous les exercices topiques.

» Je dirai maintenant pourquoi l'un et l'autre donnent le nom d'exercice (γυμνασία) aux premiers essais de cette méthode (la dialectique). On peut distinguer trois degrés dans cette méthode vraiment scientifique : le premier, qui convient aux jeunes gens, est utile, surtout pour éveiller leur esprit endormi et le provoquer à l'étude de lui-même ; car il y a réellement un exercice pour préparer l'œil de l'âme à la contemplation des choses, pour préparer l'âme elle-même à des discours sur l'essence, une méthode qui conduit l'esprit par des hypothèses contradictoires, et ne considère pas seulement la droite route qui conduit au vrai en lui-même, mais aussi les sentiers détournés qu'elle éprouve, qu'elle suit dans toutes leurs ramifications, en les frappant pour voir quels sons ils rendent. Une seconde forme de la dialectique est celle qui repose l'esprit dans la vue immédiate de l'être, qui contemple la vérité en elle-même, retirée dans son pur séjour, et enveloppant, à ce que dit Socrate, tout le monde intelligible. Celle-là ne pro-

» cède que par les idées, jusqu'à ce qu'elle ait ren-
» contré le premier principe ; se servant tantôt de
» l'analyse, tantôt de la définition, tantôt de la
» démonstration, tantôt de la division, montant et
» descendant cette montagne escarpée, jusqu'à ce
» qu'ayant parcouru tout l'ordre des intelligibles, elle
» s'élance jusqu'à celui qui est au-dessus de tous les
» êtres (ἐπ' ἔκεινα πάντων τῶν ὄντων). L'âme, quand elle
» aborde à ce port, ne désire plus rien ; car elle est
» arrivée au terme du désirable. Or, qui ne voit que
» ce sont là les opérations de la dialectique, telles
» qu'elles sont mentionnées dans le Phèdre et dans le
» Sophiste : d'un côté, diviser en deux, et de l'autre
» en quatre ; cette partie-là convient à celui qui phi-
» losophe purement, qui n'a plus besoin d'exercice,
» mais qui nourrit son esprit des plus pures pensées.
» Il y a enfin une troisième sorte de dialectique : celle-
» là protége la vérité, chasse la double ignorance,
» lorsque le discours s'adresse à des hommes pleins de
» confiance en eux-mêmes. Il en est parlé dans le So-
» phiste. Le philosophe étant forcé d'approcher la ré-
» futation, sorte de purification, de ceux qui sont
» enveloppés dans la sagesse de l'opinion, le sophiste,
» qui, lui aussi, est *réfuteur* (ἐλεγκτικὸς), semble re-
» vêtir le manteau du philosophe, comme le loup du
» chien. Quant à celui qui réfute véritablement, et non
» en apparence, qui purifie, il est véritablement un
» philosophe. Et comment pourrait-on purifier l'âme
» des autres, si on ne l'a pas pure soi-même ?

» Telle est la triple puissance de la dialectique : ou
» bien elle traite seulement les alternatives, ou elle nous
» montre le vrai, ou elle réfute seulement le faux. Il n'y

» a que la première de ces trois formes que Socrate et
» Parménide appellent à la fois exercice. C'est par celle-
» là que Socrate exerce les jeunes gens, quand il examine
» alternativement si ce qui paraît à chacun est vrai
» pour lui, ou ne l'est pas ; si la science est la sensa-
» tion ou non. Il examine les choses douteuses à la place
» des dogmes vrais ; il les repousse, et, après avoir
» démontré qu'ils n'ont nulle valeur, il force le jeune
» homme à trouver une autre solution. Par exemple,
» qu'est-ce que l'ami ? Il démontre tantôt que le sem-
» blable est l'ami du semblable, tantôt le contraire du
» contraire, tantôt l'amant, tantôt l'objet aimé ; se
» plaisant à mettre en avant toutes les difficultés ca-
» chées dans les principes. Une telle méthode convient
» aux jeunes gens amis de la science et pleins d'ar-
» deur. Elle leur apprend à ne pas reculer devant les
» recherches, à ne pas se décourager dès le com-
» mencement, afin que, lorsqu'ils engagent la lutte
» contre les sophistes qui savent simuler les savants,
» les hommes habiles, ils aient sous la main tous les
» artifices de la réfutation, tout prêts à démontrer à
» leurs adversaires qu'ils se contredisent, jusqu'à ce
» qu'enfin, les ayant démontés de toutes parts, ils les
» forcent à l'aveu de leur fausse science. Quelques
» dialogues de Platon sont consacrés à guérir les so-
» phistes de leur excessive présomption, et sont pleins
» de cette dialectique de Socrate, Gorgias, Protago-
» ras, et tous les dialogues où il livre assaut aux re-
» tranchements des sophistes ; par exemple, les com-
» bats soulevés dans la République contre la belliqueuse
» Thrasymaque. Mais lorsque, livré à lui-même, il a
» affaire à des hommes qui n'ont besoin ni de coups ni

» d'exercices, il emploie la forme la plus élevée de la » dialectique, celle qui nous montre directement le » vrai lui-même. Par exemple, dans le Phédon, So- » crate pose quelques hypothèses, et recherchant ce » qui suit de ces hypothèses, il nous montre que l'âme » ne peut pas recevoir le contraire des choses qu'elle » porte avec elle partout où elle est. Et après l'avoir » démontré, il recherche si les principes dont il part » sont vrais, et trace des règles tout à fait analogues » à celles de la méthode exposée ici : chercher, pour » chaque hypothèse, les conséquences qui ne découlent » que d'elle ; ne pas essayer de rendre compte de l'hy- » pothèse avant d'en avoir parcouru toutes les consé- » quences ; alors seulement rendre raison de l'hypo- » thèse, poursuivre ainsi d'une manière convenable » cette recherche, en s'élevant à une autre hypothèse, » la meilleure d'entre celles qui sont au-dessus, jusqu'à » ce qu'après avoir traversé tous ces degrés, on arrive » à quelque chose de satisfaisant (ἱκανόν τι). Ce prin- » cipe, il l'appelle τὸ ἀνυπόθετον, le principe sans hy- » pothèse, celui qui est le principe de toutes les con- » séquences démontrées, non pas comme hypothèses, » mais dans la vérité des choses. Et l'étranger éléate, » qui de *un* fait *plusieurs* par la division, et de *plusieurs* » fait *un* par la définition, emploie aussi la forme la » plus haute de la dialectique, lorsque, soit avec lui- » même, soit avec les autres, il divise les êtres ou les » définit. Car il ne s'adresse pas à des jeunes gens no- » vices, mais, au contraire, à des jeunes gens prépa- » rés par les entretiens de Socrate et par l'étude des » sciences à la contemplation des êtres ; il ne s'adresse » pas non plus à des sophistes enveloppés de leur

» double ignorance, et incapables, par leur présomp-
» tion, de recevoir des discours savants.

» Quant au terme d'ἀδολέσχια, Parménide ne l'em-
» ploie pas comme l'expression de son propre jugement,
» mais comme une expression courante. La plupart
» appelaient ainsi les dialecticiens; quelques comi-
» ques, riant de Socrate, le désignent sous le nom
» de πτωχὸς ἀδολέσχης, mendiant bavard. Lui-même
» s'appelle ainsi dans le Théétète. »

Ainsi, dans l'antiquité même, lorsque le sens des traditions platoniciennes était encore tout vivant, on disputait sur la méthode du Parménide, et les esprits n'étaient pas d'accord sur son caractère et sa valeur. Quelques-uns, on l'a vu, voulaient séparer la méthode du Parménide d'avec la méthode dialectique. Leurs raisons, si l'on en croit Proclus, étaient bien superficielles. D'autres ne voyaient dans le Parménide qu'une méthode logique, une gymnastique (γυμνασία), mais les commentateurs les plus considérés, et particulièrement Syrianus, maître de Proclus, s'appuyant sur le titre même de l'ouvrage, prétendaient que l'objet du Parménide n'était pas seulement un exercice, mais une thèse réelle et métaphysique (οὐ γυμνασίαν, ἀλλὰ πραγματικὴν δὴ πρόθεσιν). Ils considéraient le Parménide comme la contre-partie du Timée. C'était le même fond, sauf les différences du style. Proclus paraît avoir voulu concilier ces diverses explications; car, si dans tout le cours de son ouvrage il considère en effet le Parménide comme l'exposition dogmatique de la théorie de Platon, cependant dans les morceaux que nous venons de traduire, il paraît ne voir dans les méthodes employées ici qu'un exercice. Mais il faut voir dans quel sens il

entend le mot d'exercice. Dans un autre endroit, il dit : « Avant d'aborder le dernier degré d'initiation » des mystères (ἐποπτικωτάτη μυσταγορία), il (Platon) » veut expliquer la méthode par laquelle il construira » ses raisonnements, l'instrument dont il se servira » pour démêler toutes les hypothèses, et enfin tous » les modes d'argumentation à l'aide desquels il marche » au milieu des choses..... » « Qu'il (Parménide) » donne lui-même le nom d'exercice à cette dialec- » tique, quoiqu'elle ne soit pas une pure méthode » d'argumentation, c'est ce dont il ne faut pas s'é- » tonner, car cette marche logique, ces tours et ces » retours de propositions sur elles-mêmes sont une sorte » d'exercice relativement à la vie intellectuelle. De » même que nous considérons la constance comme un » exercice pour le courage, la modération comme un » exercice pour la sagesse, de même nous avons le » droit d'appeler toute cette spéculation logique un » exercice pour la connaissance rationnelle. Et de » même que l'opinion, parcourant les contraires, » d'une manière vraiment vraisemblable, est un exer- » cice pour la démonstration rigoureuse, de même la » marche scientifique de la διανοία est un exercice *dia-* » *noétique* pour la pensée pure. »

On voit que d'après Proclus, la méthode du Parménide devrait être placée dans la série des opérations énumérées par Platon entre la δόξα et la νόησις, et être rapportée à la faculté intermédiaire de la διανοία. Cette méthode, en effet, est toute discursive. Parménide l'appelle lui même πλάνη, διεξοδὸς. Pour Proclus, c'est une sorte de déroulement de théorèmes (ἀνέλιξις θεωρημάτων).

Tout cela n'est pas la pensée pure (ἁπλουστάτη νόησις), l'initiation dernière (ἐποπτικωτάτη μυσταγωγία), cette dialectique qui repose l'esprit dans la contemplation directe de l'être même (ἀναπαύουσα τὸν νοῦν οἰκειοτάτῃ θεωρίᾳ τῶν ὄντων).

Quelques lignes plus loin, il signale expressément la différence qui sépare essentiellement la méthode du Parménide de la méthode dialectique proprement dite. « Dans le Phédon, dit-il, Platon se sert de » la forme la plus élevée de la dialectique (τὴν πρωτίστην » ἐνεργείαν διαλεκτικῆς). Il montre *directement* que cer- » taines hypothèses étant faites, il en résulte telles con- » séquences relativement à l'âme. Et quant à rendre » compte de l'hypothèse, après en avoir poursuivi toutes » les conséquences pour voir si elles s'accordent, il s'é- » lève, d'hypothèse en hypothèse, jusqu'au dernier prin- » cipe qui n'admet pas d'hypothèse. » Ainsi, de l'aveu même de Proclus, la vraie méthode dialectique n'est pas celle qui part de certaines hypothèses et recherche ce qui arrive ou ce qui n'arrive pas, soit qu'elles soient, soit qu'elles ne soient pas, mais celle qui s'élève au principe lui-même à travers une série d'hypothèsesde plus en plus élevées (ἀνωτέρων).

Nous croyons qu'il y a quelque chose d'arbitraire dans la division de la dialectique exposée par Proclus : il attribue à la dialectique pure (ἁπλουστάτη) des opérations telles que la division, la définition, la démonstration, qui n'appartiennent évidemment qu'à ce qu'il appelle lui-même la dialectique inférieure (δεύτερα διαλεκτική). Il sépare la réfutation (ἔλεγχος) de la γυμνασία, quoique ces deux choses soient presque constamment unies. A nos yeux, il n'y a que deux formes vraiment distinctes

dans la dialectique ; celle qui part des notions, les combine ou les sépare, les généralise ou les divise, et celle qui contemple l'être en lui-même (τὸ αὐτὸ). Quoi qu'il en soit, la dialectique du Parménide, soit qu'on la considère comme un exercice par les contradictoires (διὰ τῶν ἀντικειμένων), ou comme une méthode d'analyse semblable à la méthode du Sophiste, ou comme une méthode de réfutation, et je crois qu'elle est tout cela à la fois, appartient à la connaissance raisonnée (διανοία), à la seconde forme de la dialectique (διαλεκτικὴ δεύτερα). Elle conduit jusqu'aux limites de la dialectique supérieure, mais sans y pénétrer, car elle ne s'élève pas au-dessus de l'hypothèse.

Deux choses sont également vraies de la méthode du Parménide : la première, c'est qu'elle n'est pas la forme la plus élevée de la dialectique, à savoir la pensée pure, la spéculation immédiate ; la seconde, c'est qu'elle n'est pas un simple procédé logique, une gymnastique d'école, un exercice sophistique.

Toutefois, quand on suit la déduction étrange du Parménide, à voir ces propositions qui se heurtent, qui se détruisent, qui sortent les unes des autres, par une logique inattendue, et qui toutes vont se confondre dans l'abîme d'une conclusion inintelligible, on est tenté d'y voir le retour de la sophistique victorieuse.

Mais quelle vraisemblance que l'auteur de la République et du Phédon, le disciple de Socrate, l'ennemi des sophistes, d'Héraclite, de Parménide, n'aboutisse à la fois qu'à emprunter à toutes ces écoles leurs contradictions pour les développer, les enchaîner, les enrichir encore, les donner comme le dernier mot du

vrai, infidèle à la tradition de son maître, infidèle à lui-même.

Quant à réduire toute cette discussion à un jeu de logique, c'est rabaisser singulièrement le Parménide. Proclus nous a montré tout ce qu'il y a de vain dans cette hypothèse. Les Alexandrins, après tout, sont de tous les anciens ceux qui ont le mieux recueilli l'héritage de la pensée de Platon. Or ils voient Platon tout entier dans le Parménide. Ils y voient sans doute aussi bien des mystères qui n'y sont pas, je crois. Mais on accordera que l'ouvrage auquel Proclus, l'un des auteurs les plus pénétrants, l'un des meilleurs critiques de l'antiquité, a consacré trois volumes de Commentaires, ne peut pas être un ouvrage de pure scolastique. On ne peut nier d'ailleurs dans cette dialectique du Parménide, une vigueur incomparable. Aristote n'a pas plus de force et d'enchaînement. Platon eût-il appliqué toutes les puissances de son esprit à une dialectique stérile? N'oublions pas que la moitié du dialogue est consacré à une critique, à une réfutation de la théorie des idées. Ne serait-il pas étrange, qu'après avoir si fortement ébranlé sa théorie la plus chère, il se contentât de nous faire assister à une sorte de divertissement logique. Au contraire, cette méthode qu'il recommande et qu'il applique à l'une des plus difficiles questions agitées par la métaphysique de son temps, n'est-elle pas comme une arme nouvelle, mise aux mains de Socrate, non pour accabler la doctrine abattue, mais pour la relever et la défendre?

Reconnaissons donc que la méthode du Parménide est un emploi particulier de la méthode rationnelle, et disons avec Proclus que ce n'est pas une pure méthode

d'argumentation ; comme la méthode du Sophiste, c'est sur l'être même que cette argumentation s'exerce.

Toute la force du Parménide est dans la déduction. Nulle part ailleurs Platon n'a enchaîné une si longue série de principes et de conséquences. Son procédé habituel est bien plutôt l'induction socratique. S'il se sert de la déduction, c'est comme d'un procédé naturel et inévitable. Ici, son objet propre, c'est la déduction. Ce qu'il veut, c'est essayer cette méthode comme il a fait dans le Sophiste de la méthode de division. Il veut faire rendre à la méthode de déduction tout ce qu'elle contient, en retournant le sujet sous toutes ses faces, en le considérant dans tous ses rapports, soit que la chose existe, soit qu'elle n'existe pas, et par rapport à elle-même, et par rapport aux autres choses, etc.

En second lieu, à en juger par l'exposition seule de la méthode, il est évident qu'elle se fonde encore sur le principe de contradiction, principe qui joue un grand rôle dans la philosophie de Platon, quoiqu'il ne le mette pas en avant comme Aristote. En effet, voici ce que dit Parménide à Socrate : « Il ne faut pas te contenter de l'existence de quelques-unes des idées dont tu parles. Il faut supposer aussi la non-existence de cette même idée. » On le voit, les deux hypothèses ne sont autre chose que deux propositions contradictoires. Or, de deux propositions contradictoires, si l'une est fausse, l'autre est vraie. Si de l'une d'elles résultent des conséquences impossibles, l'autre est vraie nécessairement.

Mais ce n'est pas seulement en cela que cette méthode, par les contradictoires, peut être utile. Elle

sert encore à démontrer les attributs nécessaires, essentiels d'une chose. Si par exemple telle chose étant posée, telle autre s'ensuit, et que la suppression de la première entraîne la suppression de la seconde, n'avons-nous pas le droit de conclure que cette seconde chose qui paraît ou disparaît avec la première y est attachée d'une façon nécessaire.

En posant une seule hypothèse vous saurez bien, il est vrai, ce qui arrivera, l'existence de telle chose étant donnée, mais vous n'apprendrez pas par là les caractères et la vertu propre de la chose, ce que vous saurez au contraire si vous la supprimez par la pensée. Par exemple, si l'âme existe, le mouvement existe; mais si l'âme n'existe pas, le mouvement cesse d'exister. L'âme est donc la cause unique du mouvement, puisque avec elle il est, et il cesse d'être. Le mouvement est une propriété essentielle de l'âme, de telle sorte que l'un des deux termes étant donné, l'autre est donné aussi. Si, au contraire, dans l'hypothèse où l'âme n'est pas, le mouvement subsiste encore, l'âme n'est point la cause essentielle du mouvement.

C'est pourquoi Parménide dit à Socrate : « Il ne faut pas se contenter de supposer quelqu'une de ces idées dont tu parles, il faut supposer aussi la non-existence de cette même idée. » C'est en effet le seul moyen d'arriver à savoir quelles sont les conséquences nécessaires et propres de l'hypothèse des idées.

En appliquant cette méthode à la thèse de l'Unité, Platon a, suivant nous, deux buts : le premier, d'exercer les esprits à cette méthode subtile et savante ; le second, d'établir ce qu'il croit vrai sur l'unité, et en défendant l'unité multiple, de démontrer encore l'exis-

tence des idées contre lesquelles il avait soulevé dans l'introduction des objections menaçantes.

D'après la méthode prescrite, Platon ou Parménide examinent d'abord ce qui arrivera si l'un existe, puis si l'un n'existe pas; telles sont les deux parties de la discussion.

Or, si nous allons tout d'abord à la conclusion, nous verrons que la conséquence de la seconde hypothèse, à savoir, que l'un n'est pas, est celle-ci : « Si l'un n'est pas, rien n'est; car l'un n'étant pas, nulle chose ne sera ni un ni plusieurs; car l'unité serait encore comprise dans la pluralité (1). » La conséquence de la suppression de l'unité est donc l'abolition de tout ce qui est. Dès lors, la première thèse, à savoir, l'existence de l'un, qui n'était donnée que comme une supposition, est démontrée, puisque la seconde hypothèse nous conduit à dire : si quelque chose existe, l'un existe.

Quant à cette première thèse de l'existence de l'un, elle a deux parties : dans la première, Platon examine l'un en lui-même, dans son essence, dans sa parfaite simplicité; ainsi entendu, l'un n'est pas telle ou telle unité déterminée, ce n'est pas même l'unité absolue, déterminée d'une certaine façon; c'est l'unité opposée à la pluralité, l'unité dans sa plus pure abstraction, l'unité en soi. Or, l'unité pure étant posée, elle exclut toute pluralité, ou elle n'est pas l'unité; elle ne peut donc donner lieu à aucune autre notion qu'elle-même; elle exclut par conséquent le nombre, le lieu, le temps, le discours, et jusqu'à l'être. Il en résulte évidemment

(1) Parm., 166.

que ce principe de l'unité, sans lequel rien n'est, si on le pose seul, et si on le considère en soi, bien loin de pouvoir expliquer ce qui est, exclut tout jusqu'à soi-même.

Dans cette première discussion, Platon, en analysant rigoureusement l'idée de l'*un un*, montre où conduit le principe de l'exclusion absolue qu'il a signalé et combattu dans le Sophiste. Il raisonne comme ceux qui s'entêtent à soutenir que l'un ne peut pas être plusieurs, que l'un est un, de même que l'homme est homme. La conclusion de cette première supposition est bien la même que celle qu'il indique dans le Sophiste : l'un n'est pas; car si l'on exclut absolument de l'un tout ce qui n'est pas l'un, il faut en exclure jusqu'à l'être; donc l'un n'est pas. Si l'un ne participe pas à l'être, il est impossible d'en avoir ni une connaissance, ni une opinion, ni une sensation; par conséquent de le nommer par le discours. Il échappe donc à toute détermination.

La thèse de Parménide, qui ne veut admettre que l'unité pure, est donc aussi contradictoire que la thèse d'Héraclite, qui rejette absolument l'unité. De même que Platon démontre dans le Sophiste qu'il y a une absurdité égale à mettre tout en mouvement ou tout en repos, il démontre ici qu'il est impossible de tout réduire à la multitude, ou de tout réduire à l'unité.

Mais remarquons que l'hypothèse dont nous partons n'est pas l'hypothèse de l'unité de l'un, mais bien de l'existence de l'un. Pour être fidèle à l'hypothèse, il ne faut donc pas considérer l'unité pure dans son indétermination absolue, puisqu'elle va se perdre dans le néant tout aussi bien que l'absolue multitude: telle fut

la faute des Éléates. Partis de l'existence de l'un, ils imposèrent à ce principe une unité absolue en contradiction avec l'hypothèse, et tombèrent dans l'idéalisme le plus abstrait et le plus stérile. Considérons donc non pas l'*un un*, mais l'*un être* sans lequel rien n'est : c'est la seconde partie de la discussion.

Rappelons nous le principe de Phédon : « Aucun contraire ne peut devenir son propre contraire. » Ainsi le pair ne peut pas devenir l'impair, l'unité par conséquent ne peut pas devenir la multiplicité, sans quoi tous les principes de la raison et de la science sont renversés. Mais de même que l'être participe au non-être, le non-être à l'être, le même à l'autre et l'autre au même, sans se confondre, ainsi que nous l'a démontré la dialectique du Sophiste, s'appliquant à déterminer les lois suivant lesquelles s'unissent ou se séparent les idées ; de même l'un, quoiqu'il ne soit pas le multiple, peut participer au multiple et à tout ce qui suit du multiple. La déduction appliquée à l'un-être et non pas à l'un abstrait, d'après les règles mêmes de la dialectique. nous conduit donc à une unité qui se sépare à la fois et de la multitude indéfinie et mobile d'Héraclite et de l'unité morte des Éléates.

On le voit, le Parménide n'est, comme nous l'avons dit, qu'un grand exercice de déduction appliqué aux problèmes les plus élevés de la métaphysique. On pose les deux hypothèses contradictoires : si l'un est, si l'un n'ést pas. En vertu du principe de contradiction, l'une des deux hypothèses étant réputée fausse l'autre est vraie. Car de deux choses l'une, ou l'un est, ou il n'est pas ; il n'y a point de milieu. Or une

hypothèse est fausse, si elle donne lieu à des conséquences absurdes. C'est ce qui arrive à la seconde hypothèse, celle de la non-existence de l'unité; on arrive en effet à cette conséquence absurde, au moins pour ceux qui admettent l'existence de quelque chose, à savoir que rien n'est. Donc l'un existe, et Parménide nous apprend tout ce qui est vrai de l'un en tant qu'un. Mais l'un pris en lui-même, séparé par abstraction de toutes choses, ne peut donner lieu qu'à des déterminations négatives, et l'un absolu n'est guère moins absurde que la pluralité absolue. C'est alors que commence la vraie déduction dialectique telle que l'entend Platon, plus compréhensive que toute autre, n'allant pas jusqu'à assimiler les contraires, mais les admettant à une certaine participation l'un de l'autre, et les embrassant dans une unité supérieure.

Ainsi s'achève par les tours et les retours de la pensée sur elle-même l'édifice scientifique. Ainsi l'esprit pénétrant dans le fond de l'essence absolue qu'il prend comme sujet de réflexion et d'analyse, en fait sortir toutes les déterminations concevables. Analyse hardie qui attribue à l'être absolu le nombre et la multitude, le repos et le mouvement, le temps à tous les degrés, et plutôt que d'admettre une multitude absolue ou une unité absolue, les fait pénétrer l'une dans l'autre, de telle sorte que l'unité, dans le plus profond de son essence, est multitude, et que la multitude, quelque indépendante qu'elle paraisse, est assujettie partout à l'unité.

Nous ne trouvons point d'autre application remarquable de la méthode logique dans Platon. Le So-

phiste et le Parménide sont les deux dialogues principaux où cette sorte de dialectique soit employée. Nous avons essayé d'en donner quelque idée, malgré l'obscurité que présentent un grand nombre de passages; nous y avons dû signaler une assez grande complication de procédés, dont le caractère général est cependant facile à saisir; c'est l'analyse des idées. Mais un autre caractère non moins important, c'est que cette méthode, toute logique qu'elle soit, n'est pas cependant, comme nous pourrions dire aujourd'hui, une méthode purement *formelle*, c'est-à-dire s'appliquant exclusivement à la forme de la pensée. Platon se croit toujours au sein de l'être. C'est un trait remarquable de sa métaphysique que la logique y est essentiellement liée à l'ontologie. Ces idées, sur lesquelles il travaille, qu'il soumet à ces épreuves infinies de divisions, de déductions, ce ne sont pas seulement des idées, ce sont des êtres, des principes. C'est ce qui fait dire à Plotin dans sa troisième Ennéade : « Il ne » faut pas considérer la dialectique seulement comme » un ὄργανον pour la philosophie (comme un instru- » ment). Elle porte non pas sur de purs théorèmes, sur » des formes vides (ψιλὰς ἐννοίας), mais sur les choses » mêmes; sa matière, ce sont les êtres. Elle se fraye » un chemin jusqu'à eux, unissant à la fois la pensée » et l'être (1). »

Comment l'esprit atteint-il jusqu'à l'être? Suivant nous, c'est par une intuition immédiate de la raison, ce que Platon appelle la réminiscence. Mais la rémi-

---

(1) Plot., *Enn.*, I, I. 3.

niscence n'embrasse pas d'une vue unique, ne parcourt pas d'un coup tout le domaine de l'être : il y a pour elle des degrés et des haltes, et jusqu'à ce qu'elle ait atteint le faîte, bien des épreuves lui sont nécessaires. C'est cette autre partie de la science dialectique que nous avons appelée la science ascendante.

La dialectique ascendante est exactement la contrepartie de la dialectique du Sophiste et du Parménide. Dans ces deux dialogues, Platon part des idées elles-mêmes et de la plus élevée d'entre elles, ici, de l'un, là, de l'être, et en poursuit les conséquences. Dans la dialectique ascendante, Platon part des idées inférieures, par exemple, du repos, du mouvement, du même et de l'autre pour atteindre à l'unité ou à l'être.

La différence de ces deux mouvements est parfaitement indiquée dans ce passage du Phédon cité déjà : « Que si on venait à l'attaquer (ce principe), ne » laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à » ce que tu aies examiné toutes les conséquences qui » dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles » s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles (dia» lectique descendante). Et si tu étais obligé d'en » rendre raison, ne le ferais-tu pas encore, en sup» posant un autre principe plus général et plus sûr, » jusqu'à ce que tu eusses enfin trouvé quelque chose » de satisfaisant » (dialectique ascendante).

Ici un doute peut se présenter à l'esprit. La méthode du Parménide, nous l'avons vu, commence par poser certaines hypothèses. Socrate nous apprend ici que pour rendre raison d'une hypothèse, il faut faire une hypothèse plus générale. Quelques pages plus haut, dans le Phédon, on trouve ce passage : « Depuis

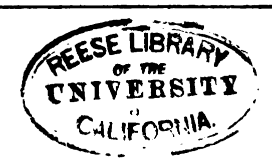
» ce temps, *supposant* toujours le principe qui me semble » le meilleur, tout ce qui me paraît s'accorder avec ce » principe, je le prends pour vrai, et ce qui ne lui est » pas conforme je le rejette comme faux (1). »

D'après ce passage et d'autres encore, la méthode dialectique, en tant qu'elle recherche les principes, paraît être une méthode hypothétique. C'est, il semble, par une supposition arbitraire, que ces principes sont établis; c'est à l'aide de la méthode logique qu'ils sont expliqués et développés. Dès lors les idées ne sont plus qu'une série d'hypothèses enchaînées par des rapports logiques, et la dernière de ces hypothèses (τὸ ἱκανον), supposé qu'il y en ait une, n'est qu'une hypothèse encore.

Ne prenons pas à la lettre les passages que nous venons de citer. Le mot d'hypothèse n'a pas ici le même sens qu'en français; il peut, il doit s'entendre d'une manière relative. Quand il appelle les idées des hypothèses, Platon regarde à deux choses, 1° aux conséquences de l'hypothèse; 2° à son principe.

Tant qu'on n'a pas contrôlé l'hypothèse par ses conséquences, tant qu'on n'a pas examiné si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles, l'hypothèse n'est évidemment qu'une hypothèse, car si ces conséquences étaient contradictoires, l'hypothèse serait détruite. En second lieu, tant qu'on n'a pas rattaché à un principe dernier les explications partielles que l'on donne, tant qu'on n'a pas rattaché à une unité dernière les unités relatives auxquelles conduit la dialec-

(1) *Phæd.*, 100 A.



tique, on n'a encore que des hypothèses; car les unités relatives ne sont qu'à la condition que l'unité absolue soit elle-même.

Par exemple, la vue des figures et des formes sensibles, des cercles, des carrés, des triangles qui tombent sous mes sens, me font concevoir le cercle, le carré, le triangle tel qu'il est en soi, dans la rigueur de sa définition. Or, comme la notion de ces figures parfaites ne peut pas être tirée de figures imparfaites que j'ai devant moi, je suppose que ces figures parfaites existent à part, et que c'est en elles-mêmes que je les vois. Mais n'est-il pas évident que cette supposition implique d'une part, que l'existence de ces figures n'a rien de contradictoire, de l'autre, que l'espace dont elles ne sont que des déterminations, existe. Donc, que le cercle soit ou ne soit pas, tant que je n'ai pas parcouru la série des conséquences qui en dérivent, et que je n'ai pas remonté au principe, je ne puis rien affirmer, sinon que l'existence du cercle est une hypothèse puisqu'elle est subordonnée (ὑπόθεσις) à une double condition, celle de la non-contradiction de ses conséquences, celle de l'existence de son principe.

La méthode dialectique est donc véritablement et de l'aveu même de Platon une méthode de supposition, tant qu'elle n'a pas accompli la série de ses opérations, tant qu'elle n'a pas atteint les dernières conséquences et les derniers principes.

Et si l'on dit que ramener une hypothèse à un principe supérieur, c'est tout simplement généraliser l'hypothèse sans la prouver, et qu'établir la non-contradiction des conséquences, c'est prouver seule-

ment qu'elle est possible, et non pas qu'elle est réalisée en effet, on oublie que ce qui fait ici le caractère hypothétique de la supposition, ce n'est pas qu'elle soit l'œuvre d'un acte arbitraire de l'esprit, c'est précisément, c'est seulement qu'on n'a pas déduit toutes les conséquences et qu'on n'a pas examiné le principe, de telle sorte que ces deux conditions remplies, tout caractère hypothétique disparaît.

N'oublions pas non plus la méthode des contradictoires mise en pratique dans le Parménide, et qui sert à prouver non-seulement la possibilité, mais la nécessité d'une hypothèse.

Laissons donc de côté ce terme d'hypothèses, qui a ici un sens déterminé. Recueillons dans le passage du Phédon cette considération importante que l'esprit va d'hypothèses en hypothèses, jusqu'au principe qui n'admet plus d'hypothèse. Nous retrouvons là cette marche progressive que nous avions signalée dans la dialectique descendante. La dialectique ne s'élance pas tout d'un coup à son terme, elle s'en approche par degrés. C'est encore cette lente progression de la dialectique, qui avait donné quelque vraisemblance de plus à la confusion que l'on a faite très-souvent de la méthode dialectique et de la méthode de généralisation ; mais rien n'est moins fondé. Platon admet, nous l'avons bien vu, un certain ordre, une certaine hiérarchie, un certain enchaînement entre les idées. Chaque degré est comme une initiation au degré suivant. Les lois de ces initiations sont les lois mêmes de la dialectique. « Rappelle-toi l'homme de la caverne : il se dé- » gage de ses chaînes, il se détourne des ombres vers » les figures artificielles et la clarté qui les projette ; il

» sort de la caverne et monte aux lieux qu'éclaire le » soleil ; et là, dans l'impuissance de porter directement » les yeux sur les animaux, les plantes et le soleil, il » contemple d'abord dans les eaux leurs images divines » et les ombres des êtres artificiels, formées par une » lumière que l'on prend pour le soleil (1).

On comprend aisément, par cette comparaison, ce que nous entendons par les initiations de la dialectique. Le monde intelligible, qui est l'objet de la dialectique, est diversement éclairé par la lumière intelligible. A la limite de ce monde est le principe, la source de toute lumière, qui aveuglerait sans doute si on la regardait directement. Quant aux idées inférieures, elles ont plus ou moins de lumière, suivant qu'elles sont plus ou moins éloignées du principe. Or, les âmes qui sont tombées dans un corps, qui n'ont plus qu'un souvenir confus des essences parfaites qu'elles ont vues, ou plutôt entrevues autrefois, ont besoin de fortifier progressivement leur vue, pour être capables de supporter la contemplation de la première et de la plus pure de ces essences. Tel est le sens de la marche dialectique (πορεία διαλεκτική).

Le premier de ces degrés, le plus difficile à franchir, est le passage de l'opinion à la vraie intelligence. Nous sommes tellement habitués aux ombres de l'opinion que nous les prenons pour les seuls êtres réels et que nous considérons comme des fantômes toutes les réalités supérieures à celles-là. C'est donc surtout à favoriser ce passage de l'opinion à l'intelligence, du

(1) *Rép.*, l. VII.

monde sensible au monde idéal, sans lequel il n'y a point de science véritable, que la dialectique doit s'appliquer; elle le fait par l'étude des sciences.

On se souvient que ce qui provoque l'action de l'entendement, suivant Platon, c'est la contradiction des choses sensibles. Parmi les choses sensibles, il en est qui ne renferment point de contradiction en elles. Celles-là nous satisfont, et par là même nous empêchent de nous élever au delà. Mais celles qui nous montrent des contradictions, par exemple, la petitesse mêlée à la grandeur, le beau au laid, l'unité à la multiplicité, nous forcent à nous demander s'il se peut faire que la petitesse soit grande, la beauté laide et l'unité multiple. La réflexion consultée décide que la petitesse est petite et la grandeur grande, que l'unité est unité et non pas multiplicité. Ainsi, la réflexion sépare ce qui dans les perceptions était confondu. Elle nous fait donc concevoir la petitesse et la grandeur, non telles qu'elles se trouvent dans les choses sensibles, mais en elles-mêmes et absolument séparées l'une de l'autre; et c'est ainsi que le visible nous conduit à l'invisible.

Pour élever l'esprit jusqu'aux dernières hauteurs de la dialectique, il faut donc le détourner des choses dont la sensation est seule juge, et qui ne provoquant pas l'étonnement, endorment l'intelligence dans une satisfaction stérile, et le porter sur ces contradictions mêmes, utiles, puisqu'elles le forcent à sortir des contradictions.

Tels sont, par exemple, le nombre et l'unité. « Si » l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte » que l'unité ne paraisse pas plus unité que multipli-

simples données, pour découvrir quels sont les nombres harmoniques, et ceux qui ne le sont pas (1).

Ainsi, l'unité et les nombres, les figures géométriques, les lois idéales des astres, ou les accords immatériels que révèlent les accords sensibles, telles sont les idées auxquelles nous nous élevons du premier coup, lorsque nous remarquons les contradictions des unités et des nombres visibles, des mouvements réels, des accords physiques. Ce sont les premiers pas du dialecticien; ce sont les préludes de l'air qu'il faut apprendre.

Il est bon, il est utile de considérer ces idées, d'y reposer son esprit des troubles et des agitations des choses sensibles, de raisonner sur ces idées, de les poursuivre dans leurs conséquences; car elles ne peuvent produire que des conséquences vraies, et l'étude de ces conséquences nous habitue à diriger notre intelligence dans la connaissance des choses intelligibles.

Mais la dialectique ne s'arrête pas là. Pour elle toutes les idées sur lesquelles reposent les sciences dont nous venons de parler sont des hypothèses sur lesquelles elle s'appuie comme sur des principes. Mais tant que l'on est dans le cercle des hypothèses, la dialectique n'est pas satisfaite. Elle est née du besoin d'expliquer les choses sensibles, qui à la fois sont et ne sont pas et offrent mille contradictions; elle ne peut s'arrêter que lorsqu'elle aura atteint le principe dernier de toutes choses. C'est ce principe qu'elle pour-

---

(1) *Rép.*, 531 C.

suit en s'élevant d'hypothèses en hypothèses, en remontant la série des principes, dont chacun n'est principe que relativement à ses conséquences, mais reste hypothèse aux yeux de l'esprit, tant que son principe n'est pas atteint.

Chaque degré de la dialectique nous est un point d'appui pour nous élever au delà ; car, à chaque degré, si nous découvrons une perfection supérieure, nous rencontrons encore des limites ; et ces limites, qui mécontentent notre esprit, et cette perfection qui l'exalte, nous forcent à abandonner le degré nouveau que nous venons d'atteindre et à marcher en avant. C'est ainsi qu'au-dessus de cette première ligne d'idéaux, dont nous venons de parler, les nombres, les mouvements, les accords, en un mot tous les rapports harmoniques, principes où s'était arrêté Pythagore, sont les essences supérieures, la justice, la beauté, la vérité, toutes les formes de la perfection.

Ce mouvement de la dialectique s'applique même à chacune des idées en particulier, et nous nous élevons à la connaissance parfaite d'une idée suivant les mêmes lois qu'à la connaissance de l'être en général et de ses immuables formes. L'esprit aperçoit d'abord vaguement l'idée à travers les contradictions des choses sensibles : il ne l'en sépare pas tout d'abord ; mais il voit que c'est la même idée qui, répandue dans tous les êtres de même espèce, leur imprime le même nom ; puis il en découvre les formes de plus en plus pures, jusqu'à ce que, toute forme écartée, il la contemple en elle-même et dans le principe où elle repose (1).

---

(1) *Banquet.*

Le terme de cette marche dialectique est dans le principe que Platon appelle le *principe sans hypothèse* (τὸ ἀνυπόθετον), celui qui ne repose sur rien, qui ne conduit à rien autre chose que lui-même, l'idée du bien. « Aux dernières limites du monde intellectuel est » l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on » ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause » de tout ce qu'il y a de bien et de bon; que dans le » monde visible. elle produit la lumière, et l'astre » de qui elle vient directement; que dans le monde » invisible, c'est elle qui produit directement la lumière » et la vérité (1). »

La dialectique n'étant autre chose que la loi de la pensée, qui cherche partout le parfait, s'arrête nécessairement quand elle a trouvé le parfait même, celui qui communique à tous les êtres, non-seulement leur lumière, mais leur essence; car toute essence et toute lumière vient aboutir en lui. C'était ce terme qu'elle recherchait, qu'elle pressentait, qu'elle possédait à son insu dans tous ses travaux antérieurs. Ne croyons pas en réalité rien découvrir de nouveau, lorsque le progrès de la pensée nous élève de principe en principe et d'essence en essence dans la région de la vérité et de l'être. Nous voyons seulement d'une façon plus claire ce que nous ne faisions qu'entrevoir. En nous arrachant aux ombres de la terre, en nous tournant tout entiers du côté du soleil intelligible, nous apercevons mieux tout ce qu'il éclaire, nous distinguons mieux toutes ses parties. C'est par cette lumière qu'elles deviennent

(1) *Rép.*, l. VII, 517 B.

visibles, et que l'âme devient capable de connaître. Mais en revanche, c'est par la lumière tempérée, et empruntée des objets visibles ou des objets intelligibles, que l'âme, comme l'œil du captif, se prépare à la lumière éclatante et première, la lumière du bien.

Telle est la marche de l'intelligence, de la νόησις poursuivant l'idéal de la science et de l'être à travers les phénomènes sensibles et au delà des principes de toutes les sciences. L'amour (ἔρως), cette autre force de l'âme humaine, cet élan inspiré, rival et compagnon du raisonnement dialectique, a aussi ses degrés, ses initiations, ses mystères, son idéal. Son objet à lui, c'est encore le bien sans doute, non plus sous la forme toute spéculative de l'être et du vrai, mais sous la forme aimable du beau. Or de toutes les essences il n'en est pas qui se révèle d'une manière plus vive à nos sens que la beauté. Mais ce que les sens aperçoivent, c'est la beauté du corps. L'amour, quand il s'aveugle, s'égare à la poursuite des plaisirs trompeurs de la beauté corporelle; il s'enchaîne à une préférence exclusive, oubliant que la beauté d'un corps est sœur de la beauté qui réside dans les autres corps, et que c'est la beauté elle-même et non pas tel beau corps particulier qu'il faut aimer. Quand il s'est persuadé de cette vérité, il renonce à ses préférences, comme indignes du philosophe, et il recherche la beauté partout où elle est; bientôt des corps il passe aux esprits, et s'élève des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, suivant ainsi le mouvement progressif et régulier de la dialectique rationnelle jusqu'à ce que de connaissances en connaissances, il atteigne le beau lui-même tel qu'il est en soi. « Celui

» qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jus-
» qu'au point où nous sommes par une contemplation
» progressive et bien conduite, parvenu au dernier
» degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à
» ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô So-
» crate, qui est la fin de tous ses travaux précédents.»
— « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à
» cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle...
» Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il
» serait donné de contempler le beau sans mélange,
» dans sa pureté et simplicité, non pas revêtu de chairs
» et de couleurs et de tous les vains agréments desti-
» nés à périr, à qui il serait donné de voir face à face,
» sous sa forme unique, la beauté divine (1). »

Je le demande, cette marche progressive de la dialectique soit par la raison, soit par l'amour, ressemble-t-elle au progrès de la méthode de généralisation? Nous avons signalé la différence de la généralisation et de la dialectique dans leur fond, remarquons ici la différence essentielle de leur marche. La généralisation, comme la dialectique, part des objets réels. Mais l'une a son point de départ dans les analogies ou les ressemblances des choses, l'autre dans leurs contradictions. La généralisation, pour former ses premières notions, retranche aux différents êtres quelque chose de leur réalité, pour ne conserver que les caractères qui leur sont communs : la dialectique ne supprime dans les choses que la contradiction. L'une recherche le genre, l'autre l'essence. Dès le premier pas la généralisation a dé-

(1) *Banquet*, 210 *sqq*.

serté le domaine du réel pour entrer dans celui de l'abstrait. La dialectique n'échappe au réel que pour atteindre le parfait, l'absolu, l'immobile. Mais dans ces deux mondes, abstrait d'un côté, idéal de l'autre, la généralisation et la dialectique marchent et s'élèvent également; seulement le besoin de l'une, c'est toujours un plus parfait indéterminé, le besoin de l'autre, toujours un plus parfait idéal. Chaque progrès de la généralisation diminue l'être de ses notions; chaque progrès de la dialectique augmente l'être des siennes. Le terme de la généralisation, si elle en a un, est l'unité vide, abstraite, inexprimable, impossible, que Platon accable partout de sa dialectique même. Le terme de la dialectique, c'est l'être réel, l'être vivant, possédant la plénitude de l'existence, et dispensant à tout ce qui est, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, l'être et la vérité.

En réalité, nous ne découvrons pas l'être, nous lui sommes naturellement unis. La possession naturelle, éternelle, de la vérité, l'intimité de l'âme et de l'être, tel est le principe fondamental de la dialectique. « L'âme va à ce qui est immuable et éternel, *comme étant de même nature* (1). Ce principe est tout Platon. La dialectique n'est autre chose que l'effort régulier de l'âme pour revenir à l'état naturel, c'est-à-dire l'intuition directe de la vérité et de l'être. La théorie des idées n'est autre chose que la description de ce monde de l'être où l'âme est née, où elle vit encore, pendant cette vie, et dont elle n'est détournée que par le monde vul-

(1) *Phæd.*, 29 B. Ὡς συγγένης οὖσα.

gaire et terrestre où elle a eu le malheur de tomber. La dialectique n'est donc pas une méthode de démonstration dont le résultat serait de prouver l'existence du monde idéal. Ce monde idéal n'a pas besoin d'être prouvé, puisque nous y vivons; c'est l'air que notre âme respire, c'est la lumière qui éclaire notre vue spirituelle. Y a-t-il une méthode qui nous fasse passer des ténèbres à la lumière? Non, il ne s'agit que d'ouvrir les yeux. Malheureux les aveugles! seulement les yeux peuvent mal regarder, il y a un art pour leur apprendre à voir : la dialectique est cet art.

Ce qui domine dans Platon, c'est le sentiment, et l'on peut dire la foi de l'idéal ; son âme s'élève librement et d'elle-même vers ces régions lumineuses, vers cette patrie paisible et aimée ; elle y va avec tant d'aisance et de bonheur qu'elle ne peut pas croire que ce ne soit pas là son vol naturel ; aussi cherche-t-il moins à démontrer aux autres âmes que là est la vérité, qu'à les dégager des obstacles qui les empêchent de le suivre : délivrer les esprits des nuages, des chaînes du corps, les initier par d'attirantes images, réveiller le souvenir de leur vraie destinée par de pures et incomparables peintures, tel est le secret de la méthode de Platon, comme de tout son système. Ne nous étonnons plus de la multiplicité des formes sous lesquelles la dialectique nous a apparu, et de la simplicité qui en est le fond. Il nous a semblé qu'il y avait bien des degrés dans la dialectique, et qu'il fallait traverser bien des espaces pour arriver au but ; mais il n'y a ni degrés ni espace à traverser : c'est un passage immédiat du jour ténébreux de la réalité au jour pur de l'être. Ce n'est pas même un passage, car l'idéal et l'être nous enve-

loppent dès le premier jour ; nous ne pouvons pas être un instant sans ce milieu vivifiant et lumineux : nous ne marchons que dans l'idéal, semblables à ces captifs de la caverne, qui, dans le milieu de la profonde obscurité où ils sont enchaînés, ne doivent cependant le peu de connaissance qu'ils ont des objets qu'à la participation de la lumière pure et universelle. Ils s'élèvent peu à peu à la contemplation du soleil même, mais toujours à la lumière du soleil.

Ne nous étonnons pas non plus si Platon, profondément convaincu de cette intimité, de cette pénétration réciproque de l'âme et de la vérité, de la pensée et de l'être, a pu prendre quelquefois les conceptions de l'esprit pour des intuitions correspondantes aux choses mêmes, et d'avoir attribué à tous les procédés rationnels de l'âme une autorité *objective* sans limites. Pour lui la raison était la vue immédiate de la vérité, et par conséquent tout ce qui est dans la raison était pour lui dans les choses.

Rappelons le mouvement général de la dialectique. L'homme est uni aux autres corps par son propre corps ; mais il participe à l'être véritable par l'esprit. L'être est son objet naturel, quoique le corps le retienne par le besoin et la passion. La science a pour objet la connaissance de l'être. Il faut une méthode pour réveiller ces précieux souvenirs ; il faut une méthode pour les éclaircir, en tirer toutes les conséquences. Cette méthode, l'âme la possède naturellement. Unie à l'être, il lui suffit d'y faire attention pour le connaître. Or le plus grand obstacle à l'attention, c'est le corps ; il faut donc se dépouiller du corps. Cependant nous ne devons pas mépriser le corps. C'est lui qui, en nous don-

nant quelque image de l'être, mais confuse et contradictoire, nous rappelle la pensée de l'être véritable, et nous inspire le désir de le retrouver. Mais l'âme, ainsi livrée à elle-même, sans secours, sans point d'appui, encore toute meurtrie du monde qu'elle quitte, peut être séduite par les fausses, par les mauvaises doctrines, grand danger dont une réfutation impitoyable peut seule sauver une jeunesse téméraire et inexpérimentée. Par bonheur, comme elle possède instinctivement la vérité, elle porte en elle-même le remède de l'erreur. Le plus grand danger pour l'esprit est la présomption et l'aveugle confiance. C'est alors qu'une interrogation habile, tantôt douce et familière, tantôt acérée et ironique, lui arrache les mauvais fruits qu'il pourrait engendrer, et le rend propre à en porter de meilleurs. Heureuses les âmes qui savent s'interroger elles-mêmes, et, apprenant à se connaître, trouvent en elles-mêmes la vérité que tant d'autres cherchent péniblement et infructueusement au dehors! Une fois délivrée des mauvaises doctrines, l'âme n'est pas encore capable d'atteindre du premier coup le fond de la vérité. Il lui faut bien des épreuves avant de pouvoir contempler face à face le soleil du monde intelligible. Il lui faut s'essayer sur des images dont les teintes adoucies la reposent et la préparent, sans l'éblouir, à une plus vive lumière. Tel est l'objet des sciences; l'unité et les nombres, les accords musicaux, les formes régulières de la géométrie, sont les points d'appui dont la dialectique se sert pour s'élever jusqu'au principe lui-même. La dialectique fait des hypothèses, mais elle les regarde comme telles; mais d'hypothèse en hypothèse elle s'élève jusqu'au

principe qui n'admet plus d'hypothèse, le bien, l'objet unique de sa recherche, « ce bien que l'on voit à peine, qu'elle n'ignorait pas, dont elle soupçonnait l'existence, » mais dont elle était incapable de supporter la splendeur. Arrivée là l'âme ne s'y perd pas; elle n'oublie pas les hommes à la vue courte qui ne peuvent pas la suivre ; elle les élève peu à peu jusqu'à elle avec prudence et douceur; elle consent à discuter avec eux et à soumettre à l'épreuve de la critique la vérité qu'elle possède. Mieux que tous elle sait les moyens, les ressources de la discussion et de la logique, parce que ces ressources sont puisées dans les lois mêmes de la vérité dont elle a le secret. Puis elle examine les conséquences des principes et redescend les degrés qu'elle a montés, toujours renfermée dans le monde des idées, par lesquelles la « démonstration commence, procède et se termine. »

CHAPITRE III.

CONSÉQUENCES DE LA DIALECTIQUE.

Retour sur le caractère essentiel de la dialectique platonicienne. — Conséquences de la dialectique ainsi entendue. Esquisse générale de la théorie des idées. Que sont les idées dans Platon? Différences du genre et du type. Les idées ne sont pas des genres, des notions abstraites, mais des types, des essences déterminées. Que les idées ne sont pas des substances distinctes, mais se rattachent à une idée unique, l'idée du bien, qui est Dieu même. — Du dieu de Platon. Le terme de la dialectique est-il l'unité vide et indéterminée, ou bien la perfection absolue? Le Dieu de la dialectique est un Dieu réel, cause du mouvement, cause finale. L'idée du bien, centre de toute la philosophie de Platon. La morale, la politique, l'esthétique trouvent en lui, non un idéal abstrait, mais un principe vivant. — Conclusion.

La méthode dialectique n'est pas une méthode logique, elle ne marche pas d'abstractions en abstractions dans une série sans fin. Elle n'est pas davantage une méthode mystique, et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une méthode rationnelle, disons plus, c'est la méthode rationnelle par excellence. Mais la raison a deux formes : ou bien elle atteint immédiatement son objet, l'idéal : c'est la forme la plus élevée de la raison, la raison intuitive (ὁ νοῦς) ; ou bien elle se replie sur soi-même, se rend compte de ses principes, c'est-à-dire des notions; elle les analyse, les combine, les sépare, et cela, non pas arbitrairement, mais d'après les lois essentielles qu'elle découvre dans

les idées : c'est le second degré de la raison, la raison discursive (ἡ διανοία). Si dans l'usage que l'on fait de la raison, on ne dépasse pas ce second degré, on se réduit à une science tout abstraite, fondée uniquement sur des notions dont on ne sait pas le rapport à la réalité. Si au contraire on ne reconnaît que l'intuition pure, si l'on méprise toutes les opérations nécessaires de la raison discursive, si l'on sépare absolument ces deux degrés, l'un presque impersonnel, l'autre où l'individu, la personne humaine intervient activement, on est sur la limite du mysticisme. Platon a évité ces deux excès. Nul ne peut dire que sa méthode se réduise à une simple analyse ou combinaison de notions. Il faudrait n'avoir pas lu la République ni le Phédon. On ne peut soutenir davantage que sa méthode soit la méthode des mystiques, à moins d'avancer que toute intuition directe de l'être parfait, je ne dis pas dans sa substance, mais dans ses formes, la vérité, la justice, la beauté parfaite, est une doctrine mystique. Mais alors toute métaphysique rationnelle est mystique. Aristote lui-même est mystique : car il attribue au νοῦς une connaissance immédiate de l'acte pur, c'est-à-dire du principe absolu. Quant à Platon, sa dialectique ne dépasse jamais les conditions humaines. C'est la sensation qui la provoque, c'est par degrés qu'elle s'élève à son faîte : nulle part il n'est dit que l'objet connu et le sujet connaissant s'absorbent l'un dans l'autre, comme dans l'extase des mystiques. Partout et à tous les degrés, les procédés logiques se mêlent à l'intuition immédiate et l'accompagnent dans sa marche ascendante, éclaircissant et développant les notions qu'elle

obtient. Le principe absolu lui-même est soumis à cette dialectique logique, et tandis que la raison intuitive nous le fait connaître comme source de l'être, de la vie, de la beauté et de l'intelligence, la raison discursive le considère simplement comme unité, et le soumet à toutes les épreuves du raisonnement et de l'analyse. Cette union intime des deux formes nécessaires de la raison n'a peut-être pas été assez remarquée dans l'étude de la dialectique, et nous sert à écarter la double critique souvent élevée contre Platon, qui passe à la fois pour avoir réalisé des abstractions et pour s'être égaré dans le mysticisme.

Pour ceux qui font de la méthode platonicienne une méthode exclusivement logique, toute la métaphysique de Platon, sa politique, sa morale, ne sont qu'une chaîne plus ou moins bien liée d'abstractions, et les idées, fondement de tout le système, ne sont que des universaux logiques, de moins en moins réels, de moins en moins compréhensibles, à mesure que l'on approche du terme de la série, qui n'est guère que le néant. Si au contraire, comme nous le pensons, la méthode dialectique est la méthode naturelle de la raison, qui partout, dans toutes les classes d'êtres, sous tous les phénomènes, recherche quelque chose d'éternel et d'absolu, et supprime, non pas le déterminé, mais l'accidentel, le fugitif, s'élevant ainsi de réalité en réalité jusqu'à la dernière réalité, le bien, il est évident que les idées, objet et résultat de la dialectique, ne sont pas de purs abstraits, mais des essences déterminées, de plus en plus réelles, dont la dernière est l'être absolu.

Esquissons d'une manière générale ce système des

idées, qui sort de la dialectique par une déduction nécessaire.

Partout, autour de nous, nous voyons quelque degré de réalité. Cette réalité se manifeste par des phénomènes. Mais se réduit-elle à des phénomènes? Nous voilà dans le système d'Héraclite : tout se modifie sans cesse, tout passe, et une éternelle mobilité entraîne la nature. Il faut bien reconnaître qu'il y a quelque chose de fixe au delà des phénomènes, la loi qui les gouverne, l'être qui les soutient. Mais ce point fixe, que nous concevons, est-il le terme où la pensée doive s'arrêter? Cela ne se peut pas, car ce qu'il y a de fixité et d'être dans les choses sensibles, n'est encore qu'un être relatif, une fixité relative. Relativement aux phénomènes, toujours mobiles, les attributs d'égalité, d'unité, de beauté, paraissent immobiles : ils ont plus de persistance et de perfection. Mais ils sont encore assujettis aux phénomènes, et n'apparaissent pas dans leur pureté parfaite à l'esprit : de plus, ils sont morcelés dans le temps et l'espace, ce n'est jamais qu'une partie de beauté et de bonté que nous apercevons : ils ne se montrent à nous que de côté, pour ainsi dire, et encore sous des faces bien mutilées; et cette fausse perspective où nous sommes placés nécessairement, nous égare quand nous voulons juger par là de la beauté, de la bonté, de la grandeur véritable. Enfin, ces attributs, nous les voyons partout dans les choses sensibles, mêlés à leurs contraires, de telle sorte qu'une même chose est toujours belle et laide, bonne et mauvaise, grande et petite. Or, la raison, qui a franchi la ligne des phénomènes, ne peut se satisfaire de ces principes, mobiles encore, et qui ne paraissent

être que des phénomènes plus durables et plus généraux : elle dépasse cette seconde ligne, comme la première, et recherchant toujours la fixité et l'unité, la trouve dans ces mêmes principes, mais considérés en eux-mêmes, séparés de l'espace et du temps, affranchis de leurs limites et de la société de leurs contraires. Ces principes sont par eux-mêmes. En effet, par quoi la beauté pourrait-elle être belle, la grandeur grande? N'est-il pas de l'essence de la beauté d'être belle, de la grandeur d'être grande? Ici, il n'est pas besoin de chercher des principes aux principes. Il est donc vrai de dire avec Platon : « Il y a quelque chose de beau, de bon, de grand par soi-même. »

Ainsi, l'être existe dans la nature, mais brisé, mais défiguré ; et chacune de ces brisures contient encore assez d'éclat pour révéler au philosophe l'être véritable qui s'y réfléchit, comme le torse mutilé fait revivre dans l'esprit du grand artiste la statue divine dont il est un débris.

Chacune de ces formes, de ces parties de l'être absolu, reflétée dans les images grossières et imparfaites de la nature, est une *idée* (εἶδος, ἰδέα). L'idée n'est point le genre ; elle est le type auquel le genre se rapporte, la forme essentielle et parfaite à laquelle la multitude des individus participe. Distinguons profondément le genre et le type. Le genre est une idée abstraite, obtenue par la comparaison des individus, qui les embrasse tous, mais n'est supérieure en essence à aucun d'eux, puisqu'il en a été tiré par abstraction. Le type est l'essence idéale de chaque être, conçue immédiatement et sans comparaison à la vue de plusieurs individus ou même d'un seul : c'est la per-

fection même du genre. Le genre, c'est l'expression de ce qu'il y a de commun entre plusieurs êtres; le type est l'expression de ce qu'il y a de perfection possible dans un genre déterminé. Dans le genre, il n'entre qu'une idée de quantité; dans le type, une idée de qualité. La différence sera sensible dans un exemple. Concevez le cercle en général. Qu'est-ce autre chose que l'idée vague de surface ronde? Chacun des cercles que l'expérience nous fait connaître étant imparfait, le cercle en général, qui doit réunir ce qu'il y a de commun entre tous les cercles réels, ne devra pas exprimer les conditions nécessaires du cercle parfait, puisque ces conditions ne se rencontrent dans aucun cercle en particulier. Au contraire, le cercle géométrique détermine exactement ces conditions, parce qu'il est le cercle véritable, le cercle même dans son essence. Le cercle, en général, c'est celui qui se retrouve dans tous les cercles particuliers. Le cercle idéal ou géométrique est celui qui satisfait rigoureusement à la définition, et il est infiniment supérieur à tous les cercles particuliers, tous irréguliers dans une certaine mesure. Dans le cercle général, rien n'est déterminé, car il faut qu'il convienne à tous les cercles possibles. Dans le cercle type ou idéal, la grandeur seule est indéterminée; mais l'essence même du cercle est absolument déterminée. Celui qui ne recherche que le général s'enferme évidemment dans le réel, puisque le général est tout entier tiré du réel. Celui qui s'attache au type ou à l'idéal s'élève nécessairement au-dessus du réel; car le réel imite l'idéal, mais lui est infiniment inférieur. L'idéal diffère du réel, non par l'indétermination, mais par la perfection, et la perfec-

tion est une détermination. Cette différence, que nous signalons entre le cercle en général et le cercle idéal, se retrouve dans toutes les idées. C'est la différence du juste en général, et du juste en soi, du beau en général et du beau en soi. Imaginez, en effet, que l'on veuille fonder la morale sur l'idée générale de juste; cette idée sera tirée des différents actes justes dont nous aurons été témoins et sur lesquels nous aurons prononcé des jugements particuliers. Qui ne voit que c'est détruire l'idée même de la justice? Car, comment prononcer que telle chose est juste, si nous ne possédons pas une idée de justice, type et mesure de toutes les justices d'ici-bas? Sans cette idée, nos jugements sur le juste seront mobiles, variables, incertains, et par conséquent l'idée générale de justice, à laquelle nous n'arrivons que tard, et seulement à travers une série d'expériences et d'observations, sera elle-même mobile et incertaine, loin d'être la règle inflexible de nos jugements et de nos actions. La justice en soi, au contraire, est un principe précis et fixe, antérieur et supérieur à tous nos actes, à tous nos jugements. Il en est de même pour la beauté. La beauté, en général, c'est ce qu'il y a de commun entre toutes les beautés que nous connaissons, c'est le nom général que nous donnons aux impressions identiques ou analogues que nous recevons dans des circonstances différentes. La beauté idéale, c'est la beauté sans mélange de laideur, c'est la beauté au delà de laquelle l'esprit ne conçoit rien, le cœur ne désire rien. Enfin, la différence du général et de l'idéal, du genre et du type, c'est la différence de l'être indéterminé, qui n'est que l'idée vague d'existence, applicable à tout ce qui est,

depuis Dieu jusqu'à l'informe caillou, et de l'être absolu ou parfait, dont la nature précise et déterminée ne convient qu'à lui seul, auteur et modèle de tout ce qui existe.

Or il est manifeste que, pour Platon, les idées ne sont autre chose que des types. L'égalité, dont il est question dans le Phédon, n'est pas, nous l'avons dit déjà, l'égalité en général, relative, puisqu'elle convient à toutes les égalités sensibles; c'est l'égalité absolue, l'égalité type, à laquelle toutes les choses égales aspirent, sans pouvoir l'atteindre. Dans le même dialogue, il est dit que les choses belles ne sont belles que par la communication de la beauté primitive. Et qu'est-ce que cette beauté primitive? est-ce le beau en général? Non, c'est le beau le plus parfait. Dans le Banquet, où cette beauté première est décrite en termes magnifiques, comment Socrate réussit-il à l'atteindre? Est-ce en comparant les différentes espèces de beautés, et en conservant l'idée générale et creuse de beauté indéterminée? Au contraire, c'est en passant d'un degré inférieur à un degré supérieur, en abandonnant successivement chaque classe de beauté, en s'élevant des corps aux esprits, des sentiments aux connaissances, jusqu'à la connaissance par excellence, « qui a pour » objet le beau lui-même, tel qu'il est en soi. » De quelque idée qu'il s'agisse, même la plus humble, c'est l'idéal, et non le général, que Platon fait ressortir. L'idée du battant sera, pour Platon, le battant par excellence (1). Dans la République, il parle de la *vraie*

(1) *C atyle*, 389 B.

vitesse et de la *vraie* lenteur, et non pas de l'idée générale de vitesse ou de lenteur. Dans le Philèbe, il fait consister la pureté de la blancheur, non pas dans la quantité ou la grandeur, mais dans ce qui est tout à fait sans mélange ; de telle sorte que le plus beau, le plus vrai de tous les blancs est celui qui est pur, c'est-à-dire auquel aucune autre couleur n'est mêlée (1). De même, le plus vrai, le plus pur des plaisirs est le plaisir sans mélange. Ainsi Platon recherche partout, non pas, comme on l'a toujours répété, ce qui est *un dans la multitude* (ἓν ἐπὶ πολλοῖς), mais ce qui est pur, ce qui est exact, ce qui est excellent. La mesure de l'être, pour Platon, n'est pas dans la quantité ; elle est dans la perfection.

Examinons en effet. Entre les différentes classes d'idées, quelles sont celles que Platon adopte sans hésiter, auxquelles partout il accorde l'existence avec la plus profonde conviction : ce sont les idées de ce qu'il y a de plus parfait, les idées de juste, de beau, de bien, etc. Dans le Phédon : « Pour moi, je ne » trouve rien de si évident que l'existence du beau et » du bien : cela m'est suffisamment démontré (2). » Plus loin, dans le même dialogue : « Je reviens à ce » que j'ai déjà tant rebattu, et je commence par éta» blir qu'il y a quelque chose de beau, de bon, de » grand par soi-même (3). » — « Dirons-nous que cette » égalité est quelque chose, ou que ce n'est rien? » Oui assurément, nous dirons que c'est quelque

(1) *Phil.*, 58.
(2) *Phæd.*, 77 A.
(3) *Ibid.*, 100 B.

» chose.... (1) » — « Dirons-nous que la justice est » quelque chose, ou qu'elle n'est rien ? Nous le dirons » assurément. — N'en dirons-nous pas autant du bien » et du beau ? Sans doute (2). » Nous ne citons que ces textes du Phédon ; mais tous les dialogues de Platon, le Phèdre, le Banquet, la République nous fourniraient des preuves évidentes que l'existence de ces idées, le beau, le saint, l'égal, le juste, « que nous marquons dans nos discours du caractère de l'existence, » ne faisait, pour Platon, l'objet d'aucun doute. Lorsqu'il veut traiter des idées, c'est presque toujours celles-là qu'il met en avant. Quant aux idées des choses sensibles, il laisse entrevoir çà et là quelques doutes. « Y a-t-il un feu en soi, dit-il dans le Timée, et toute » chose a-t-elle son existence en soi, comme nous avons » coutume de le dire (3)? » Citons surtout ce passage remarquable du Parménide : « Peut-être y a-t-il quelque » idée en soi du juste, du beau, du bon et de toutes les » choses de cette sorte ? — Assurément, reprit Socrate. » — Eh quoi ! y aurait-il aussi une idée d'homme sé» parée de nous, et de tous tant que nous sommes, » enfin une idée en soi de l'homme, du feu ou de l'eau? » — J'ai souvent hésité, Parménide, répondit Socrate, » si on doit en dire autant de toutes ces choses que de » celles dont nous venons de parler. — Es-tu dans le » même doute, Socrate, pour celles-ci, qui pourraient » te paraître ignobles, telles que poil, boue, ordure, » enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus

(1) *Phæd.*, 74 B.
(2) *Ibid.*, 65 D.
(3) *T m.*, 51 C.

» vil? Et crois-tu qu'il faut, ou non, admettre pour » chacune de ces choses des idées différentes de ce qui » tombe sous nos sens? — Nullement, reprit Socrate; » ces objets n'ont rien de plus que ce que nous voyons: » leur supposer une idée serait peut-être par trop ab» surde. Cependant il m'est quelquefois venu à l'esprit » que toute chose pourrait bien avoir également son idée; » mais quand je tombe sur cette pensée, je me hâte de » la fuir, de peur de m'aller perdre dans un abîme sans » fond. Je me réfugie donc auprès de ces autres choses » dont nous avons reconnu qu'il existe des idées, et je » me livre tout entier à leur étude (1). » Nous ne voulons pas établir, par ce morceau, que Platon ne reconnaissait qu'une seule classe d'idées; car l'opinion de Socrate, jeune et disciple encore, ne peut pas être considérée comme la pensée définitive de Platon. Mais ce passage nous atteste suffisamment que Platon établissait certains degrés entre les idées, et qu'il ne les affirmait pas toutes avec la même assurance. Tout jeune encore, il ne doutait nullement des idées du beau, du juste et du saint. Il hésitait sur les idées de l'homme, du feu, etc; enfin il repoussait les idées des choses ignobles. Comment expliquer ces différences, si les idées ne sont que des notions générales? Est-ce que le feu et l'homme, la boue et l'ordure ne donnent pas lieu à des idées générales, tout comme le beau et le saint? Au point de vue de la généralité, il n'y a point de différence entre ces choses; mais il y en a une grande au point de vue de la perfection.

(1) *Parm.*, 130.

Les idées ne sont donc point, comme le prétend Aristote, les choses mêmes, auxquelles on a ajouté le mot *en soi* (αὐτὸ καθ' αὑτὸ); ce sont les choses elles-mêmes, mais élevées à l'idéal, conçues dans la perfection de leur type. En d'autres termes, l'idée d'une chose, c'est tout ce qu'il y a de réel dans cette chose, moins les limites et les défauts qui gâtent toutes les choses naturelles.

Nous n'entrons pas dans la question de savoir de quelles choses il y a ou il n'y a point d'idées. Ce sont là des difficultés qui n'atteignent pas le fond de la doctrine. En effet, jusqu'où le principe de l'idée doit-il recevoir son application? C'est là une question de limite, qui laisse le principe intact. Ce que nous pouvons dire cependant, et d'après le texte même du Parménide, c'est que Platon était préoccupé de la pensée que les idées étaient partout et que toute chose avait son idée. En effet, l'application rigoureuse de la dialectique le forçait à reconnaître partout quelque chose de permanent et d'absolu, partout quelque chose d'intelligible. Or, rien n'est intelligible, rien n'est permanent que ce qui existe véritablement, c'est-à dire l'idée : il trouvait donc partout quelque trace des idées. Par là on s'explique que Platon ne reconnaisse pas seulement les idées des choses absolues, comme le juste, le saint, le beau (1), mais des idées toutes relatives, comme la vitesse, la lenteur, la grandeur (2), la petitesse, la duité (3), les idées des choses sensibles,

(1) *Phædon*, *République*.
(2) *Rép.*, l VII.
(3) *Phædon*.

comme l'idée de l'homme, du bœuf, de la boue (1), ou les idées des choses d'art, comme les idées du lit, de la table, du battant (2), ou enfin les idées des choses négatives, comme le non-être, le non-juste, le non-beau (3). Car dans toutes ces choses il y a un élément réel et intelligible, que la dialectique recueille et dont elle fait une idée. Il faut songer que Platon a toujours en vue Héraclite, suivant lequel tout passe perpétuellement. Or, suivant Platon, ce qui passe est un pur phénomène, et ne peut être que l'objet d'une impression, et non d'une idée, et par conséquent ne peut être nommé, car Platon unit toujours ces deux mots inintelligible et innommable. Par conséquent, tout ce qui dure un certain temps, et est à un certain degré intelligible, contient autre chose que le simple phénomène, il contient quelque image de l'être. Et ce qu'il y a de remarquable dans la doctrine de Platon, c'est qu'il ne rapporte pas telle forme ou tel degré de la réalité, à l'être en général, comme cause universelle, mais en vertu de la dialectique, à une forme correspondante et déterminée : ce qui provient des études de Socrate sur les caractères distinctifs des êtres. Non-seulement il faut expliquer ce que tel être a de réel, mais encore ce qu'il a de propre, ce qu'il a d'essentiel. Il doit donc y avoir une idée absolue de l'homme distincte de l'idée absolue de cheval et une idée du juste distincte de l'idée du saint, car chacune de ces choses a une essence propre.

---

(1) *Parménide*, *Philèbe*.
(2) *Cratyle*, *Rép.*, l. X.
(3) *Sophiste*.

Or, toutes ces idées ne sont pas des substances distinctes, subsistant à part : elles existent dans une substance commune, l'être absolu. Elles en sont les déterminations, les attributs, les pensées. Bien loin que les idées soient des êtres à part, lumineuses et intelligibles par elles-mêmes, elles tirent leur être et leur lumière du principe premier, qui est la première des idées, le bien (1).

Ni les idées ne sont des êtres abstraits, suspendus dans le vague, ni le bien n'est un principe solitaire, indéterminé, supérieur aux idées parce qu'il est la première d'entre elles, mais séparé d'elles, comme de leur côté elles sont indépendantes de lui. Le bien se détermine par les idées, qui à leur tour trouvent en lui leur substance et leur unité.

C'est surtout dans la détermination de la nature du bien que la vertu propre de la dialectique, telle que nous l'avons expliquée, devient évidente. Qu'est-ce que le bien pour Platon? c'est le premier principe, celui d'où tout dérive, où tout aboutit, le dernier principe que la science puisse trouver : en un mot, c'est Dieu lui-même. Le bien, c'est le dieu de la dialectique.

De quelle nature est ce dieu? Là est l'épreuve de la dialectique ; car la dialectique ne se donne pas seulement comme une méthode d'analyse et de discussion logique, elle prétend par elle seule pénétrer l'essence de toutes choses, et le principe de toutes les essences. Or, si nous avons convenablement expliqué la nature

---

(1) Voy. *Rép.*, l. VI, VII.

de la dialectique, le dieu qu'elle atteint est le dieu véritable, le seul que la raison et la science puissent avouer.

On a imputé à Platon la doctrine d'un dieu abstrait, analogue à l'unité absolue de Parménidè, ou à l'unité supérieure à l'être qu'ont exposée plus tard les Alexandrins. On a prétendu que cette unité indéterminée était la seule conséquence légitime où pût conduire la dialectique, que Platon, partout où il parle d'un dieu réel et vivant, est en contradiction avec les principes de sa méthode.

Nous ne pouvons que le répéter, si la dialectique est une méthode exclusivement logique, nul doute que les idées et la première de toutes les idées, à savoir le bien, ne soient des principes abstraits, et que Dieu ne doive être conçu comme la dernière des abstractions. Suivons en effet les opérations de la dialectique dans cette hypothèse. Le point de départ de la science est dans la sensation : mais il faut qu'elle s'élève au-dessus de la sensation. Elle le fait, en recherchant l'idée générale contenue dans les objets divers qui frappent nos sens. Or, remarquons la nature de cette idée. Elle est née du besoin de trouver l'unité dans la multitude. La dialectique écarte la cause propre de la multitude, à savoir la distinction des individus, et obtient l'unité en faisant abstraction d'un certain nombre de déterminations particulières : l'unité est obtenue ainsi au prix de la détermination. Or cette unité ne satisfait que médiocrement l'esprit, car il se compose ainsi un certain nombre d'unités, qui à leur tour font une multitude. L'esprit dépasse donc ces unités, résultat incomplet de la recherche scientifique : il s'élève

à des unités supérieures, qu'il obtient toujours en supprimant quelque particularité, quelque détermination. D'où il suit que ces idées sont d'autant plus vides qu'elles sont plus élevées, et cela par une loi logique nécessaire, puisqu'une idée perd en compréhension ce qu'elle gagne en étendue. Or, l'objet de la recherche, ici c'est l'unité. La science ne s'arrêtera donc que lorsque après avoir épuisé toutes les unités particulières, elle arrivera à une unité dernière, qui sera uniquement et simplement unité. Ce sera l'unité en soi, sans aucune détermination, l'unité nue et morte de Parménide.

On voit que le principe de cette progression dialectique n'est pour ainsi dire qu'un principe de quantité. C'est le besoin d'échapper à la multitude infinie, qui provoque le mouvement de l'esprit; c'est dans l'unité absolue qu'il s'arrête. Entre les différentes classes d'idées, il n'y a qu'une différence du plus au moins : c'est une différence d'étendue, qui par une corrélation nécessaire, détermine une différence proportionnelle, mais en raison inverse, de compréhension. Le terme de la série dialectique des idées doit être à la fois le plus étendu ét le plus vide : et c'est là, dans l'hypothèse, le dieu que l'on impute à Platon.

On peut démontrer de deux façons que ce dieu imaginaire n'est pas et ne peut pas être le dieu de Platon: 1° en démontrant que la dialectique, n'étant pas telle qu'on la décrit, mais étant tout autre, doit conduire à un principe tout différent; 2° en établissant par les textes que le dieu de Platon est un être déterminé et vivant, et nullement une entité abstraite, une chimère, un mot.

On dénature évidemment la dialectique, quand on la réduit à la recherche de l'unité dans la multitude. C'est là une des formules dont Platon se sert pour exprimer l'idée, mais l'idée est autre chose encore. Sans contredit, l'idée est une unité dans la multitude, car c'est le type un, duquel peuvent participer une multitude indéfinie d'individus; par exemple, la beauté en soi est une, il n'y a qu'une beauté de cette nature, mais cette beauté se communique à une multitude de choses belles. Elle est donc l'unité qui donne le nom à la multitude, mais ce n'est pas comme unité, c'est surtout comme essence que Platon recherche l'idée. L'idée n'est pas ce qu'il y a de commun dans chaque classe d'être, mais ce qu'il y a d'essentiel, de déterminé. La dialectique rejette la multitude, non parce qu'elle est multitude, mais parce qu'elle est imparfaite, sujette à l'accident, au changement, aux contradictions. L'idée est supérieure aux individus, non parce qu'elle est plus étendue, mais parce qu'elle est plus fixe, plus pure, plus égale à elle-même. Les beautés sensibles, les égalités sensibles sont dans un flux perpétuel; elles ne sont jamais absolument belles ou absolument égales. Au contraire, l'égalité est toujours égale, la beauté toujours belle. Là surtout est la différence de l'idée et des choses sensibles. Dans notre système, ne nous lassons pas de le dire, le point de départ du mouvement dialectique est dans le besoin de l'âme de s'élancer de l'imparfait au parfait, « du jour ténébreux qui nous » environne jusqu'à la vraie lumière de l'être. » Le même principe doit gouverner la dialectique dans toute sa marche et jusqu'au terme. Le terme pour la dialectique doit donc être le dernier parfait, et par consé-

quent la perfection elle-même, la perfection absolue.

Une preuve manifeste qne Platon ne recherche pas avant tout l'unité, ce qui le conduirait à l'unité pure comme principe de toutes choses, c'est que partout il combat le principe de l'unité pure, et démontre qu'il est en contradiction avec la nature des choses et avec la raison. Ce qu'il soutient, lui, c'est l'intimité nécessaire et universelle de un et de plusieurs. « Je dis que » ce rapport de un et de plusieurs se trouve partout et » toujours, de tout temps, comme aujourd'hui, dans » chacune des choses dont on parle... » «... C'est selon » moi un présent fait aux hommes par les dieux, ap» porté d'en haut avec le feu par quelque Prométhée; » et les anciens, qui valaient mieux que nous et qui » étaient plus près des dieux nous ont transmis cette » tradition que toutes les choses *auxquelles on attribue* » *une existence éternelle*, sont composées d'un et de » plusieurs (1). » On voit que Platon, loin de chercher à échapper à la multitude par l'unité, reconnaît que dans toute unité, même dans les choses éternelles, il y a nécessairement une multitude. Ceux-là qui prétendent que le terme de la dialectique, c'est l'unité absolue sans aucune multitude, négligent ces textes du Philèbe. C'est là aussi le résultat le plus évident de la discussion compliquée du Parménide. L'une des conséquences du Parménide est celle-ci, que la multitude absolue est impossible, inintelligible. Mais une autre conséquence est que l'unité absolue de Parménide est équivalente au néant. La vraie discussion dialectique

---

(1) *Philèbe*, 16 D.

démontre que l'unité en soi est nécessairement multiple. C'est encore la conclusion du Sophiste, où Platon combat l'identité absolue de l'être et de l'un, et place dans l'être même, le non-être, tant il craint de tomber dans l'abîme de Parménide.

Mais on peut soutenir que la dialectique, même telle que nous l'entendons, devait conduire Platon à affirmer l'existence de l'un au-dessus de l'être, c'est-à-dire de l'un qui n'est pas, de l'un dont on ne peut rien affirmer, que l'on ne peut ni nommer, ni concevoir. En effet, quoique Platon unisse partout la multitude et l'unité, cependant la perfection pour lui est dans l'unité, et non pas dans la multitude. Or, quand même dans les choses éternelles l'unité serait mêlée au multiple, il n'en résulterait pas que cette unité en elle-même fût multiple. C'est l'unité qui, partout où elle est, apporte la perfection; c'est donc dans l'unité, et non dans l'unité multiple, qu'il faut chercher le principe de la perfection. Or l'unité intelligence, l'unité essence, n'est pas l'unité pure, la vraie unité : il faut aller au delà de ces formes de l'unité, et pénétrer jusqu'au principe, où toute multiplicité, tout mouvement, toute détermination a disparu. C'est en se servant de la dialectique de Platon, c'est en traversant comme lui toute l'échelle des idées, que les Alexandrins sont arrivés au τὸ ἕν, au principe dernier, supérieur à l'être, à l'intelligence, à la vie. Platon lui-même paraît avoir reconnu ce principe, car toute la première supposition du Parménide porte sur l'un en soi, dont il retranche successivement toute détermination, jusqu'à dire : « il ne participe pas à l'être, il ne tombe ni sous l'opinion, ni sous la connaissance, ni sous le discours. »

Enfin Platon lui-même, dans la République, dit en parlant du bien : « Tous les êtres intelligibles tiennent » du bien leur être et leur essence, quoique le bien » lui-même ne soit point essence, mais quelque chose » de fort au-dessus de l'essence en dignité et en puis- » sance (1).

On revient ainsi par une autre voie à la théorie de l'unité abstraite, que l'on veut à toute force imputer à Platon, quand, au contraire, il est manifeste qu'il n'a rien de plus à cœur que de la combattre. Les Alexandrins considèrent la première supposition du *Parménide* comme la pensée même de Platon. Ils y reconnaissent leur propre unité, et de ce que Platon la décrit fidèlement, en la réduisant au néant, ils en concluent qu'il l'adoptait lui-même; mais rien n'est moins fondé. Lorsque Platon veut dire d'une chose qu'elle n'est pas, il ne se sert jamais d'une autre formule que celle qu'il applique dans le Parmé- » nide à l'un abstrait : « Il ne peut être ni nommé, » ni exprimé; on ne peut en avoir aucune opi- » nion, aucune sensation, aucune connaissance (2). » Dans le Sophiste, interprète un moment de Parménide, qui nie l'existence du non-être, il dit : « Tu comprends » donc qu'il est impossible d'énoncer proprement le » non-être, et d'en dire quelque chose, et de le con- » cevoir en lui-même; qu'il est insaisissable à la pen- » sée, au langage, à la parole et au raisonnement (3)? » C'est la formule même du Parménide. Que l'on nous

---

(1) *Rép.*. l. VI, 509 B.
(2) *Parm.*, 142 A.
(3) *Soph*, 238 C.

cite d'ailleurs dans Platon un mode de connaître qui ne soit pas l'opinion ou la connaissance; si l'unité en soi (non étant), d'après Platon, échappe à l'opinion, à à la sensation, à la science même (δόξα καὶ αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη). Platon parle bien dans le Timée d'un certain raisonnement bâtard (λόγισμος νόθος) (1). Mais on n'attribuera pas sans doute à ce mode grossier de connaître, l'intuition du premier principe. Ce serait confondre l'un premier avec la matière même; nul critique ne saurait aller jusque-là. Il reste donc établi qu'aux yeux de Platon l'unité absolue n'est concevable ni exprimable d'aucune façon, en d'autres termes, qu'elle n'est pas.

Est-il vrai d'ailleurs que la dialectique conduise logiquement à une unité de cette nature? Je ne le pense pas. Que la dialectique des Alexandrins les ait conduits là, il ne faut point s'en étonner : les Alexandrins reconnaissaient un procédé de connaître supérieur à la νόησις. Ils étaient pénétrés d'une idée qui ne se retrouve pas dans Platon, et qu'ils ont empruntée plutôt à Aristote. Cette idée est que la perfection de la connaissance ne peut avoir lieu que dans l'identité absolue de l'intelligible et de l'intelligence. Or comme à tous les degrés de la connaissance humaine la distinction du sujet qui connaît et de l'objet connu subsiste, ils avaient pensé qu'au delà de ces degrés, reconnus par les philosophes antérieurs et par l'humanité, il y avait un degré auquel on ne parvenait qu'après de longues et pénibles initiations, et où la perfection de la con-

---

(1) *Tim.*, 52 B.

naissance était atteinte ; c'était l'extase (ἔκστασις), où l'esprit sort pour ainsi dire de soi et s'identifie avec l'être même, conçu dans son unité absolue (ἕνωσις). Or, nulle part, dans Platon, il n'est question de ce degré nouveau de connaissance. Pour lui, la connaissance s'arrête à la νόησις, et l'objet de la νόησις, ce sont les νοήματα, les idées, les choses éternelles, toujours composées d'un et de plusieurs, comme le dit le Philèbe. Si Platon ne reconnaît aucune forme de connaissance au-dessus de la νόησις ou de la raison, il ne peut admettre aucun principe qui ne soit intelligible et définissable pour la raison. Or Platon le répète partout, il est impossible de rien comprendre à une unité sans forme, sans qualité, sans différence. Cette unité n'est donc pas la conséquence de la dialectique. La dialectique s'arrête lorsqu'elle a trouvé quelque chose de suffisant (ἱκανόν τι) qui ne suppose rien autre chose (τι ἀνυπόθετον). Or la raison n'est-elle pas satisfaite, quand en s'élevant dans la série des idées et des essences, elle arrive à l'être même en qui réside toute vérité, toute essence, toute beauté ; et ira-t-elle, pour trouver une perfection plus grande, jusqu'à le dépouiller de ces attributs qui font la dignité de sa nature ? « Eh quoi, » dit Platon dans le Sophiste, « nous persuadera-t-on facilement que dans la » réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, » ne conviennent pas à l'être absolu, que cet être ne » vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, im- » muable, sans avoir part à l'auguste et sainte intel- » ligence (1) ?

---

(1) *Soph.*, 248 E.

Quant à ce texte important de la République « que le bien n'est point essence, mais fort supérieur à l'essence, » remarquons que Platon ne dit pas comme les Alexandrins que le bien soit au-dessus de l'être (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος), mais seulement au-dessus de l'essence (τῆς οὐσίας) Et il établit une différence évidente entre ces deux termes; car, après avoir dit que le bien distribue aux êtres intelligibles leur être et leur essence (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν), il reprend seulement ce dernier mot, et il ajoute : « quoique le bien lui-même ne soit point essence. » Ainsi, le bien existe, il est; seulement il n'est point essence, c'est-à-dire que le bien considéré en lui-même, dans sa substance, abstraction faite de l'essence, de la vérité, de la beauté, qui l'expriment, n'est rien de déterminé. On ne peut dire qu'une chose de l'être absolu, considéré en lui-même : il est. Platon ne fait qu'exprimer là ce que toutes les philosophies, toutes les religions ont dit de Dieu, à savoir que son essence est inabordable, ineffable : il est donc au dessus de l'essence, telle que nous pouvons la comprendre et la nommer. Le bien en lui-même, source de l'essence, n'est pas plus essence que le soleil en lui-même, source de lumière, n'est lumineux.

Comment concilier la théorie de l'unité abstraite avec les admirables passages de la République, où Dieu est décrit dans la magnificence de sa nature. « Aux » dernières limites du monde intellectuel est l'idée du » bien que l'on aperçoit avec peine, mais que l'on ne » peut apercevoir, sans conclure qu'elle est la cause » de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que dans le » monde visible elle produit la lumière et l'astre de

» qui elle vient directement; que dans le monde n-
» visible, c'est elle qui produit directement la vérité et
» l'intelligence (1) »... « Considère cette idée comme
» principe de la science, et quelque belles que soient
» la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en
» pensant que l'idée du bien en est distincte et les
» surpasse en beauté (2). » Platon sait très-bien qu'un dieu abstrait n'est pas le vrai dieu : « La mémoire du
» philosophe, dit-il, est toujours avec les choses qui
» font de Dieu un véritable dieu, en tant qu'il est avec
» elles (3). » Et quelles sont ces choses? Ce sont celles que l'âme a contemplées dans son voyage à la suite de Jupiter, le beau, le vrai, le bien, tout ce qui nourrit et fortifie les ailes de l'âme. Qu'on relise enfin le beau morceau du Banquet si souvent cité. C'est bien Dieu lui-même que Platon veut peindre sous le nom de la beauté divine. C'est, en effet, comme beauté, comme être réel et vivant que Dieu peut être l'objet de l'amour. Qui croira que l'amour puisse s'attacher à cette ombre d'être que l'on appelle l'être en général, l'existence indéterminée? Que l'on ne dise pas : l'amour est un sentiment, et par conséquent une illusion; son objet peut être un rêve, un néant. Je réponds : l'amour a un objet propre, comme l'intelligence, et il nous révèle son objet tout aussi nécessairement que l'intelligence elle-même. Cet objet propre de l'amour, c'est le bien, c'est le beau. Nulle chose

(1) L. VII, 517 B.
(2) *Rép.*, l. VI, 508 E.
(3) *Phèdre*, 249 C. Πρὸς οἷσπερ θιὸς ὢν θεῖος ἐστι.

n'est aimable qu'à la condition d'être bonne ou belle. Or nous avons essayé de montrer le lien étroit qui unit l'amour à la dialectique. L'objet de l'amour est aussi celui de la dialectique; donc l'objet de la dialectique est nécessairement un être déterminé, sans quoi il ne serait pas aimable.

Répétera-t-on encore avec Aristote que le dieu de Platon n'est pas une cause de mouvement (1), n'est pas une cause finale, c'est-à-dire manque des deux attributs essentiels de la perfection? Cela est vrai, si Aristote a raison dans son interprétation générale de la doctrine et de la méthode de Platon ; cela est faux, si son interprétation est erronée. Or, à quoi se réduit sa polémique tout entière? A ce seul point, que la dialectique est une méthode logique, qui disserte sur des vraisemblances et des abstractions, et n'atteint pas jusqu'aux principes nécessaires, jusqu'à l'être réel. Ce principe posé, les conséquences en sont manifestes. Mais ce principe, tout notre travail a eu pour but de le renverser.

Il est vrai que la dialectique de Platon ne choisit pas particulièrement pour point de départ le phénomène du mouvement. Il est facile à Aristote, qui part du mouvement, et qui prouve l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause du mouvement, de proclamer, comme une nouveauté inconnue avant lui, que Dieu est le principe du mouvement. Mais ne peut-on s'élever à Dieu que par cette seule considération? Dieu, considéré dans son essence, est-il avant tout cause de

(1) *Mét.*, l. I, 6, 7.

mouvement? Aux yeux mêmes d'Aristote, Dieu n'est pas seulement la cause du mouvement, il est surtout l'acte pur, la perfection suprême. Ce que l'on doit demander à Platon, c'est s'il a conçu Dieu comme perfection suprême; si l'idée qu'il s'en fait lui permet d'attribuer à Dieu toutes les perfections que réclame sa nature.

La dialectique a son point de départ dans les contradictions, les imperfections des choses sensibles. Au sein de ces contradictions, elle surprend quelque trace de vérité, de beauté, d'unité : ces vestiges de perfection la conduisent à la perfection absolue où elle s'arrête. Qu'y a-t-il implicitement dans cette marche de la pensée? que les choses sensibles ne sont pas par elles-mêmes, qu'elles ne suffisent pas à l'esprit, que leur cause est dans l'être absolu, le seul que la pensée conçoive clairement. Pour ne pas marquer précisément que dans la dialectique l'esprit marche de l'effet à la cause, en est-il moins évident que ce rapport est impliqué dans la conception qui du contingent nous élève à l'absolu. Si, en effet, les choses sensibles se suffisaient à elles-mêmes, lèverions-nous nos regards vers le monde invisible?

Et même, si c'était ici le lieu d'examiner la méthode par laquelle Aristote s'élève jusqu'à l'être premier, on y trouverait plus de rapports qu'il ne le croyait lui-même avec la méthode de Platon. Ne voit-il pas dans la nature une série de formes de plus en plus parfaites, dont chacune tend pour ainsi dire à la forme supérieure, comme à son idéal, et qui toutes tendent à la forme en soi, à l'acte pur, comme idéal suprême? L'acte pur contient donc en soi éminemment toutes les

perfections particulières des êtres de la nature. Qui ne reconnaîtrait là l'inspiration éclatante de Platon? L'idée de Platon n'est pas plus le genre logique que l'acte d'Aristote. Elle est la forme suprême de la perfection dans chaque genre déterminé, et repose elle-même dans la forme suprême de la perfection en soi, qui est le bien.

Retrancher au bien l'attribut de la causalité, c'est lui retrancher un des caractères essentiels de la perfection. Qu'est-ce qu'un être parfait qui serait incapable d'agir, sans lequel le mouvement pourrait exister? Qu'est-ce qu'un être parfait qui ne serait pas la fin de toutes choses? Quand même Platon n'aurait point parlé d'une manière précise, de telles conséquences seraient en contradiction éclatante avec ses principes. Mais au contraire, le dieu de Platon est présenté partout dans ses dialogues comme cause de mouvement, comme cause finale.

On trouve aussi dans Platon la démonstration de Dieu par le mouvement : elle est au dixième livre des Lois. Il est vrai qu'à cet endroit, Dieu est représenté surtout comme l'âme du monde, comme un principe mobile lui-même; mais remarquons que la démonstration est surtout populaire, que Platon a dû rabaisser d'un degré, en la divulguant, l'idée si haute qu'il se faisait de la divinité. « Il est difficile, dit-il dans le Timée, » de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impos- » sible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à » tout le monde (1). » Dans le Timée, Dieu est appelé

(1) *Tim.*, 28 C.

l'auteur, le père du monde. Il le crée, parce qu'il veut créer : « Étant bon et exempt d'envie, il a voulu que » toutes choses fussent, autant que possible, semblables » à lui-même (1). » C'est Dieu qui crée l'âme, qui crée le temps, qui fait du monde un animal vivant et harmonieux, qui crée les différents dieux et leur ordonne ensuite de produire les créatures inférieures. Dira-t-on que le dieu du Timée n'est pas le dieu de la dialectique. Mais où sont les différences? Le dieu du Timée est intelligent et bon, le dieu de la République est l'intelligence et le bien. Comment l'intelligence ne serait-elle pas intelligente? Comment le bien ne serait-il pas bon? Le dieu de la République est exprimé par son essence, et son essence est le bien; le dieu du Timée est considéré dans son action, et son action est bonne, puisqu'il est le bien. Si dans quelques passages du Timée, Platon prête à Dieu les sentiments de l'humanité, c'est une figure poétique, qui se trouve dans toutes les Genèses du monde.

Le dieu du Timée est une cause réelle, c'est de plus une cause finale. Il ne l'est pas, il est vrai, comme l'entend Aristote : ce n'est pas l'objet inerte et indifférent du désir aveugle de la nature. C'est lui-même qui ordonne la nature, conformément au bien, qui recherche, en toutes choses, le mieux. « Dieu voulant que tout soit » bon, et que rien ne soit mauvais, autant que cela est » possible, prit la masse des choses visibles qui s'agi» tait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du » désordre, il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre

(1) *Tim.*, 29 E.

» était beaucoup meilleur (1). » Ce principe se retrouve à chaque page du Timée : « Il organisa l'univers de » manière à ce qu'il fût le plus beau et le plus par» fait. »... « Jugeant le semblable infiniment plus beau » que le dissemblable, il donna au monde la forme » sphérique. »... « L'auteur du monde estima qu'il » vaudrait mieux que son ouvrage se suffît à soi-même, » que d'avoir besoin de secours étranger (2). » Partout il explique la conformation des choses, par exemple du corps humain, en recherchant le but pour lequel elles sont faites. Qui pourrait nier que Platon ait connu le principe des causes finales, en lisant ces passages de Phédon : « Si quelqu'un veut trouver la cause de chaque » chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à » chercher la meilleure manière dont elle peut être; » et en conséquence de ce principe, je conclus que » l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui se » rapporte à lui, comme dans tout le reste, que ce qui » est le meilleur et le plus parfait (3). » Et en effet, dès qu'on reconnaît que les choses sont l'œuvre de l'intelligence, « il n'est pas d'autre cause de leur ordre » réel, que la bonté et la perfection. » Et ce passage du Phédon a d'autant plus de force, qu'il se trouve au milieu du discours même où Socrate explique la marche de la pensée et le caractère de sa méthode. C'est pourquoi, continue-t-il, « depuis ce temps, supposant » toujours le principe qui me semble le meilleur, tout » ce qui me paraît s'accorder avec le principe, je le

(1) *Tim.*, 30 A.
(2) *Tim.*, *Pass.*
(3) *Phæd.*, 97 C.

» prends pour vrai, qu'il s'agisse des causes ou de » toute autre chose, et ce qui ne lui est pas conforme, » je le rejette comme faux (1). » Et pour expliquer cette méthode, il entre à fond dans la théorie des idées. La physique de Platon est tout entière gouvernée par ce principe du mieux, qui n'est autre chose que le principe même de l'idéal.

Nous croyons inutile de prolonger cette discussion, pour qu'il demeure établi que le dieu de Platon, le dieu de la dialectique est un dieu réel, personnel et vivant, impénétrable dans sa substance, mais accessible dans ses déterminations, à la fois cause et raison, lumière et essence, principe et fin.

Nous savons encore que tout ce qu'il y a de régulier, d'ordonné, de beau, de fixe dans le monde, vient des idées; que les idées ne sont pas seulement un principe de généralité, un élément de classification, mais un principe, un élément de bonté. Or les idées sont toutes renfermées dans l'Idée du bien, qui n'est autre chose que l'auteur même du monde. C'est dans le sein de sa propre perfection qu'il puise le modèle de ses œuvres.

C'est cette même idée du bien qui est la règle de la politique et de la morale, « l'idée du bien, sur la» quelle il faut avoir toujours les yeux, pour se conduire » avec sagesse dans la vie privée ou publique (2). » Comme Dieu, dans la formation du monde, a les yeux fixés sur le modèle éternel et immuable, et ordonne

(1) *Phæd.*, 100.
(2) *Rép.*, l. VII, 517 B.

tout suivant les lois de l'ordre et de la perfection, de même l'homme doit conformer sa vie à l'harmonie et à la justice, qui résident dans l'idée du bien. Aussi le moyen de perfection morale le plus sûr est la contemplation des essences. C'est là que l'âme trouve la nourriture de ses ailes. « Celui dont la pensée est réelle» ment occupée de la contemplation de l'être n'a pas » le loisir d'abaisser ses regards sur la conduite des » hommes, de leur faire la guerre, et de se remplir » contre eux de haine et d'aigreur ; mais, la vue sans » cesse fixée sur des objets qui gardent entre eux le » même arrangement et les mêmes rapports, et qui, » sans jamais se nuire les uns aux autres, sont tous sous » la loi de l'ordre et de la raison, il s'applique à imiter » et à exprimer en lui-même, autant qu'il lui est pos» sible, leur belle harmonie. Car comment s'approcher » sans cesse d'un objet avec amour et admiration, sans » s'efforcer de lui ressembler ?.... Ainsi le philosophe, » par le commerce qu'il a avec ce qui est divin, et sous » la loi de l'ordre, devient lui-même soumis à l'ordre, » et divin autant que le comporte l'humanité : car il y » a toujours beaucoup à reprendre dans l'homme (1). » Le principe régulateur de la morale est donc le principe de l'accord, c'est-à-dire l'idée, et encore une fois, l'idée nous apparaît, comme idéal, éclairant et réglant la conduite morale, comme elle gouverne et embellit la nature physique.

Quant à la politique, qui est la morale de l'État, elle ne doit, elle aussi, reposer que sur le principe

---

(1) *Rép.*, l. VI, 500 C, D.

éternel de la justice, qui repose elle-même sur l'idée du bien. C'est de la connaissance de l'être véritable que doivent s'éclairer les véritables gouvernements. « Tant que les philosophes ne seront pas rois, et que » ceux que l'on appelle aujourd'hui rois et souve- » rains ne seront pas vraiment et sérieusement phi- » losophes, il n'est point de remède aux maux qui » tourmentent les États. » Or, quel est l'objet des philosophes? « De s'attacher à la poursuite de la science qui » peut leur dévoiler cette essence immuable, inacces- » sible aux vicissitudes de la génération et de la cor- » ruption (1). » Ainsi, il n'y a pas à espérer de gouvernement véritable sans la science de ce qui existe d'une manière immuable. Entre ceux qui errent constamment parmi une foule d'objets changeants et ceux qui sont capables de s'attacher à ce qui existe toujours et de la même manière, lesquels choisir? « Quelle » différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, pri- » vés de la connaissance des principes des choses, » n'ayant dans l'âme aucun exemplaire qu'ils puissent » contempler, ne peuvent tourner leurs regards sur la » vérité même, comme les peintres sur leur modèle, y » rapporter toutes choses, et s'en pénétrer le plus pro- » fondément possible, sont par conséquent incapables » d'en tirer, par une imitation heureuse, les lois qui » doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et après » avoir établi ces lois, de veiller à leur garde et à leur » conservation (2)? » En effet, le but de la politique est

---

(1) *Rép.*, l. V, 473 D.
(2) *Rép.* l. VI, 484 C.

de mettre l'harmonie, l'ordre et la paix entre les différentes parties de l'État, comme celui de la morale entre les différentes parties de l'individu. Elle ne le peut pas, si elle ne sait ce que c'est que la justice. Or la justice et toutes les vertus tirent leur origine de l'idée du bien. « Le juste et l'honnête ne trouveront pas un » digne gardien dans celui qui ignorera leur rapport » avec le bien, et j'oserais prédire que nul n'aura de » l'honnête et du juste une connaissance exacte, sans la » connaissance antérieure du bien (1). » Ainsi, la politique n'est pas une science purement empirique, ainsi que le croit le vulgaire ; elle a ses principes dans l'absolu. Cependant Platon ne renferme pas sa politique dans la science abstraite du bien : il comprend qu'il faut tenir compte de la réalité. « Quand ils en viendront à l'œuvre, dit-il, ils auront, je pense, à jeter » souvent les yeux sur deux choses alternativement, » l'essence de la justice, de la beauté, de la tempé» rance et des autres vertus, et ce que l'humanité com» porte de cet idéal ; et ils formeront ainsi, par le mé» lange et la combinaison, et à l'aide d'institutions » convenables, l'homme véritable, sur ce modèle qu'Ho» mère, lorsqu'il le rencontre dans des personnages » humains, appelle divin et semblable aux dieux (2). »

Enfin l'art, comme tout le reste, a son principe et sa loi dans la région des idées. La théorie platonicienne de l'art est célèbre ; c'est l'opposé de la théorie empirique, qui renferme l'art dans l'étude et la repro-

---

(1) *Rép.*, 506 A.
(2) *Ibid.*, l. VI, 501 B.

duction de la nature. Pour Platon, la nature n'est elle-même qu'une copie : il est absurde de s'enchaîner à la copie d'une copie. D'ailleurs, l'âme connaît et aime une beauté bien supérieure à toutes les beautés de la nature; l'art, à qui appartient tout le domaine du beau, n'aura-t-il pas le droit de suivre la raison et l'amour jusqu'à la beauté divine? La vue de cette beauté est le comble du bonheur humain. « O mon cher Socrate, dit Dio-» taire dans le Banquet, ce qui peut donner du prix à » cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Sans cette beauté, l'art n'a pas de loi : les beautés réelles sont à la fois laides et belles, elles changent et passent sans cesse; se renfermer dans l'admiration de tels objets, c'est faire du hasard et de l'opinion la loi de l'art. « L'artiste, dit Platon, qui, l'œil toujours » fixé sur l'être immuable, et se servant d'un pareil » modèle, en reproduit l'idée et la vertu, ne peut » manquer d'enfanter un tout d'une beauté achevée; » tandis que celui qui a l'œil fixé sur ce qui passe, avec » ce modèle périssable, ne fera rien de beau (1). »

Ainsi, la dialectique, en nous conduisant à un dieu réel, donne pour loi à la morale, à la politique, à l'art, non un idéal abstrait et chimérique, mais un principe vivant, substantiel, déterminé. Par là, Platon satisfait aux besoins de la nature humaine, dont il a découvert, suivi, et merveilleusement appliqué le mouvement instinctif et la loi secrète. Il a montré que l'idéal auquel l'homme, la société, l'artiste croient et aspirent par des moyens divers, est un seul et même principe, le

---

(1) *Tim.*, 28 B.

même qui a donné à la nature ses couleurs, son harmonie et ses lois, le même en qui les sciences trouvent leur fondement et leur unité, Dieu, en un mot, qui est l'idéal sous toutes ses faces, et que la raison découvre peu à peu, lorsqu'en suivant les lois régulières de la dialectique, c'est-à dire ses lois propres, elle s'élève jusqu'au principe auquel elle doit sa lumière et son essence.

La raison d'une part, Dieu de l'autre, intimement et constamment unis, tels sont les deux pôles de la philosophie de Platon. Platon, par là, est le véritable fondateur du spiritualisme.

Le spiritualisme, en effet, repose essentiellement sur la raison. C'est par la raison et la raison seule que nous comprenons ce qui ne se touche pas, ce qui ne se voit pas, ce qui ne flatte pas ou n'inquiète pas les sens. C'est dans la raison seule que nous trouvons des principes, c'est-à-dire des vérités éternelles et universelles qui gouvernent nos raisonnements et nos actes, qui sont le lien et la règle des faits, et sans lesquels toutes choses, la nature, la société, l'individu rouleraient dans un mouvement sans fin et sans mesure, emportés pour ainsi dire par une éternelle folie.

Le spiritualisme repose encore, et non moins nécessairement, sur l'idée de Dieu, non pas d'un dieu abstrait, sortie d'x dont la valeur est introuvable, mais d'un dieu vivant et personnel « participant à l'auguste et sainte intelligence, » type et cause de toute moralité, de toute justice, de toute beauté. C'est dans la connaissance de cet être que l'âme puise la conscience de sa propre spiritualité; c'est dans cette intimité qui l'unit au principe de toute perfection qu'elle trouve le

sentiment de sa propre perfection. Otez Dieu, l'âme n'a plus d'idéal. Otez l'idéal, et un caprice aveugle ou une décourageante fatalité emporte ou enchaîne la nature. Idéal, justice, sainteté, beauté, lois intelligentes et sages, tels sont les éléments du spiritualisme. Or, ces principes ne sont que des chimères si Dieu n'est rien.

La raison, avant Platon, avait fait de vains efforts pour conquérir l'empire de la vérité. Dans Héraclite et Pythagore, d'où nous sommes partis, elle se cachait encore sous des symboles énigmatiques. Dans Parménide elle prit possession d'elle-même; mais au lieu de l'être réel et déterminé auquel elle est naturellement unie et où elle puise ses principes, elle n'avait saisi qu'une entité vide, incapable de fournir des principes aux sciences, des lois aux sociétés et aux individus, puisqu'elle absorbait tout dans une unité incompréhensible. Zénon, pénétrant davantage dans les principes logiques de la raison, apprit à discuter les opinions contradictoires; mais il ne laissa à la science que l'arme de la réfutation. Socrate poursuivit à sa manière l'œuvre des Éléates avec une conscience plus nette de son rôle; il chercha surtout les fondements de la science, il soumit à la critique et ses propres pensées et celles des autres hommes. La raison se fortifia sans aucun doute dans cet examen persévérant d'elle-même; elle trouva dans les procédés socratiques des moyens nouveaux d'analyse et d'éclaircissement; mais elle ne pénétra pas assez en elle-même pour y découvrir Dieu, son principe nécessaire. Le dieu de Socrate est bien déjà le dieu véritable, auteur et providence du monde; mais ce n'est pas par la raison scientifique

que Socrate s'élève jusqu'à lui, c'est par la simple croyance du bon sens, c'est en s'adressant au sentiment populaire. Aussi les attributs les plus augustes de la divinité y sont-ils négligés au profit de ceux par lesquels Dieu se rapproche de l'homme. En un mot, d'une part, une méthode déjà savante, mais sans système; de l'autre, une philosophie sensée et pratique, mais sans liens rigoureux avec la méthode, voilà tout Socrate. L'originalité de Platon est d'avoir su associer la spéculation hardie de Parménide et la méthode prudente de Socrate; c'est d'avoir fait sortir de cette méthode une solution nouvelle, profonde, conciliatrice de ces mêmes problèmes que Socrate rejetait; c'est d'avoir compris la double puissance de la raison dont l'objet immédiat est l'être, mais qui a le pouvoir de revenir sur elle-même pour considérer abstraitement les notions qu'elle a pu puiser dans ses contemplations, et par l'analyse de ces notions pénétrer dans la connaissance plus intime et plus profonde de l'être qu'elles représentent; c'est enfin d'avoir trouvé, toujours par la puissance de la raison, un principe qui n'est plus matériel comme celui des Ioniens, abstrait, incompréhensible, impuissant comme celui des Éléates, humain comme celui de Socrate, mais à la fois infini et humain, contenant les raisons de toute chose d'une manière idéale, confondant et satisfaisant l'esprit, intelligible pour la raison et aimable pour l'âme. La raison, à peine affranchie des formes mythologiques et de l'empire des sens, avait pu s'élever jusque-là !

Tels sont les fondements éternels du système de Platon. Ce n'est point la vaine curiosité d'une érudi-

tion stérile qui nous a fait porter nos études vers cet esprit admirable, si souvent et si éloquemment loué. Nous avons surtout cherché dans ses œuvres des grands enseignements, des impressions utiles. Platon élève et repose l'âme; il l'enflamme, mais d'un enthousiasme doux et pur : si son esprit était toujours présent à l'esprit des hommes, il leur inspirerait une noblesse constante dans les pensées, et, dans la conduite, une grâce, une simplicité, une harmonie sans égale. La vertu, chez Platon, paraît belle comme une statue antique; elle en a tout le caractère, majestueux, calme et suave. Les lignes délicates avec lesquelles il en trace les contours nous enchantent et nous invitent à les reproduire. Le bien s'unit chez lui si naturellement au beau, et le beau au vrai, que l'on passe insensiblement de l'un à l'autre, et que l'on ne croit pas avoir changé de terrain. Platon a ce don, qu'en le suivant, il n'est pas besoin d'efforts violents pour s'arracher à la domination des sens : il sait si bien frapper ce côté de l'âme, qui touche à l'idéal, qu'il suffit de quelques pages du Phèdre, de la République et du Banquet, pour se sentir tout porté et pour vivre avec lui dans le sein de l'ordre et de la paix. L'âme ailée, étouffée sur la terre, ne demande qu'un coin libre pour prendre son vol : Platon dégage ses entraves et l'enlève avec lui.

Ces impressions si nobles ne sont pas dues seulement au caractère propre du génie de Platon, mais à la grandeur de sa doctrine, à la beauté de ses conceptions. En pénétrant au fond de cette doctrine, nous avons surtout cherché à en faire voir les indestructibles racines dans l'âme et dans le cœur de l'homme. Des esprits

qui se croient sages continueront d'appeler du nom de chimères les idées de Platon. Mais qu'importe que quelques hommes traitent de chimères la vérité, la beauté, la justice, pourvu qu'elles demeurent toujours, et qu'à la longue, grâce à une providence bienfaisante, et aussi grâce à nos efforts, elles triomphent du désordre et du mal dans la nature, dans la société et dans nos âmes!

ERRATA.

Pag. 28, lig. 9, *au lieu de :* μαινόμενος, *lisez :* μαινόμενον.

— 35, note 2, *au lieu de :* Σηγενήμενος. Κρατόλᾳ, *lisez :* Συγγενόμενος Κρατύλῳ.

— 69, lig. 17, *au lieu de :* expliquer, *lisez :* appliquer.

— 80, — 23, *au lieu de :* différente, *lisez :* indifférente.

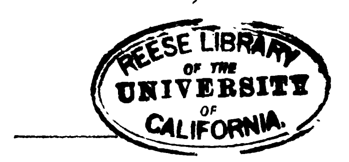
— 125, — 2, *au lieu de :* de Parménide, *lisez :* du Parménide.

— *ib.* — 20, *au lieu de :* l'identité (7). D'autres, *lisez :* l'identité. D'autres.

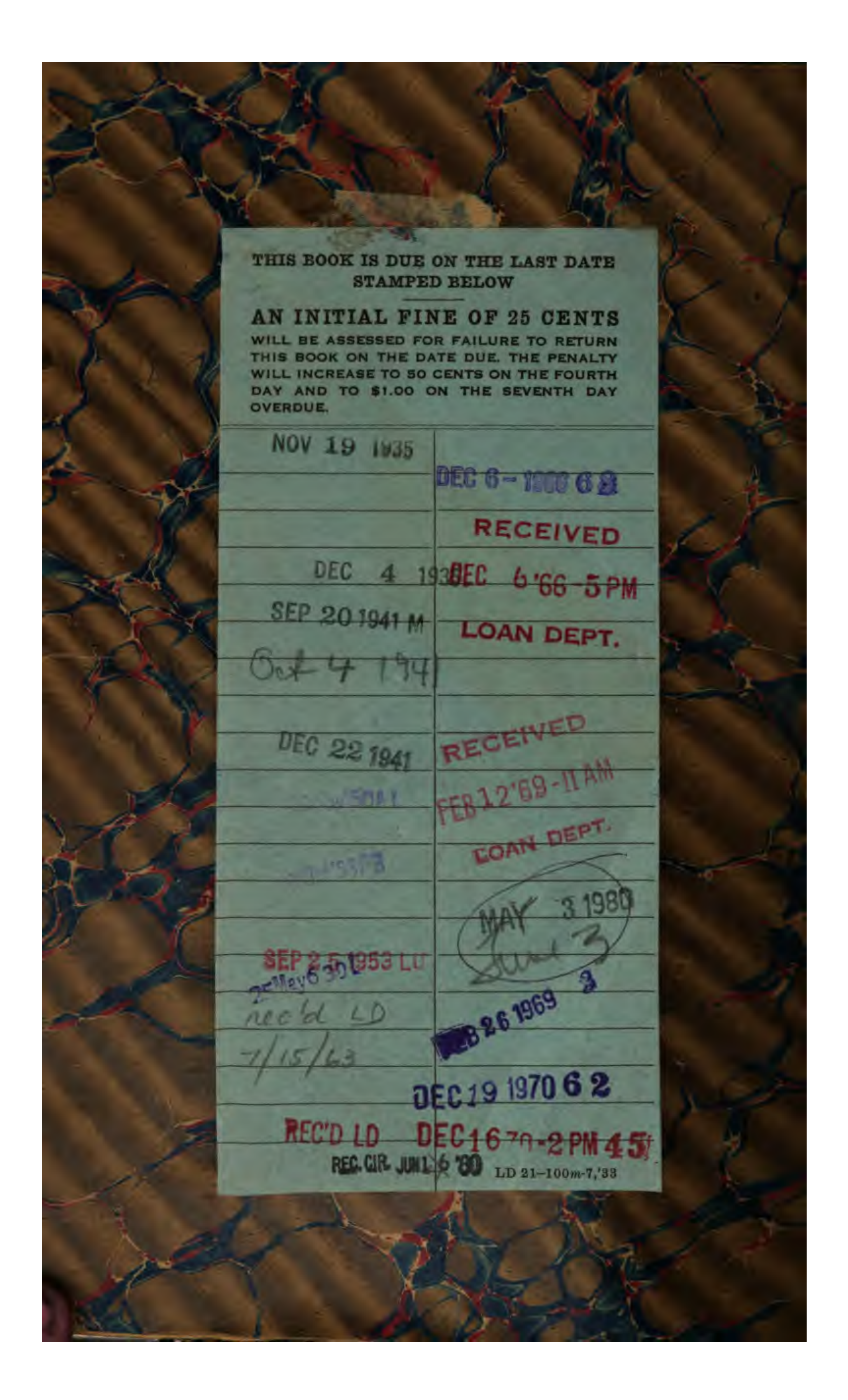
— *ib.* — 23, *au lieu de :* l'Hippias, *lisez :* l'Hippias (7).

— 127, — 19, *au lieu de :* de Parménide, *lisez :* du Parménide.

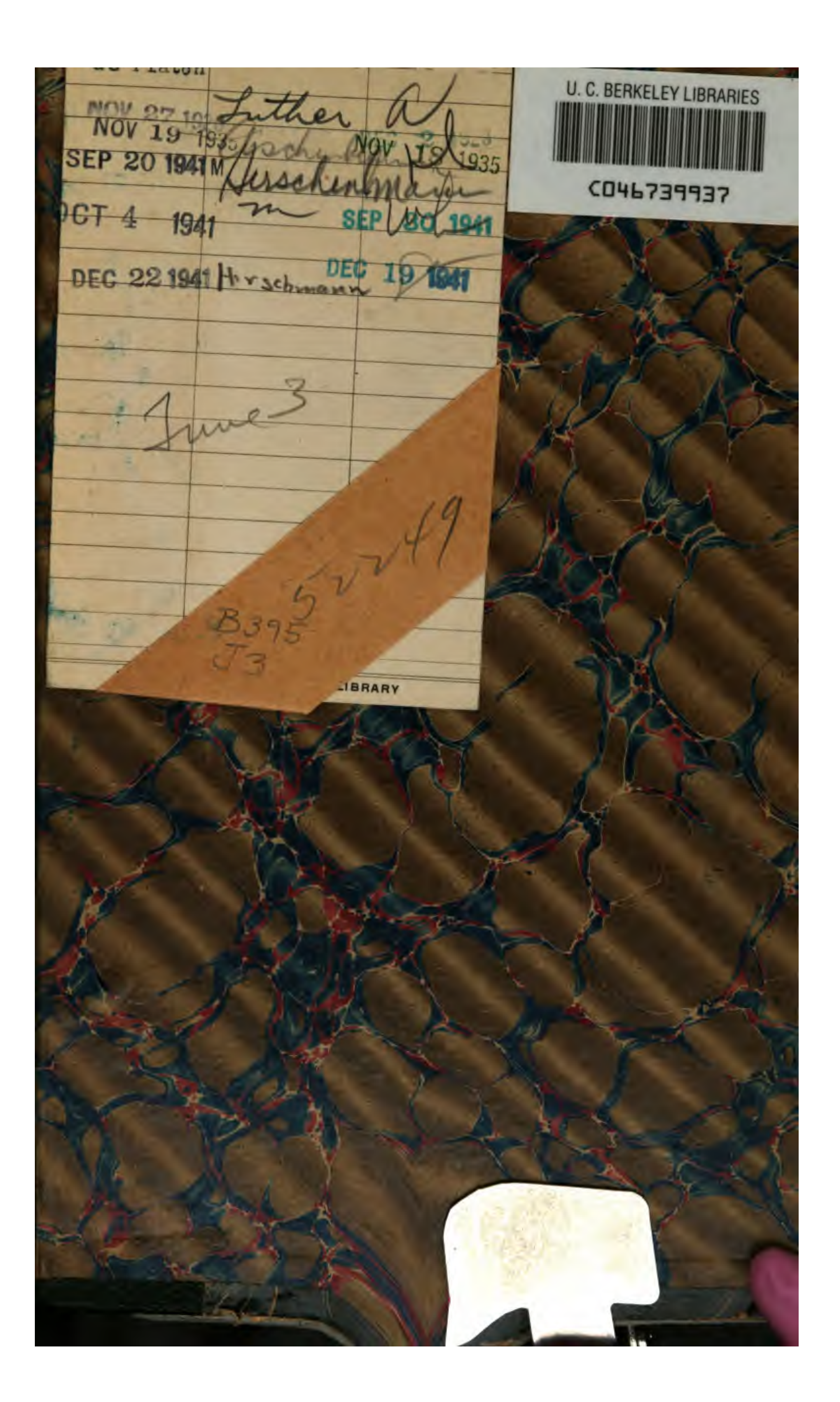
— 204, — 26, *au lieu de :* sortie d'*x*, *lisez :* sorte d'*x*.



[illegible]



THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW
AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.
NOV 19 1935
RECEIVED
DEC 4 193
DEC 6 '66 -5 PM
SEP 20 1941 M
LOAN DEPT.
Oct 4 1941
DEC 22 1941
RECEIVED
FEB 12 '69 -11 AM
LOAN DEPT.
MAY 3 1980
SEP 25 1953 LU
rec'd LD
7/15/63
DEC 19 1970 6 2
REC'D LD DEC 16 70 -2 PM 4 5
REC. CIR. JUN 16 '80
LD 21-100m-7,'33


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C046739937
NOV 19 1935
SEP 20 1941
OCT 4 1941
DEC 22 1941
SEP 30 1941
DEC 19 1941
LIBRARY
B395
J3

